ISSN 2654-2366

Archive

Αθήνα 2005 Τόμος 1

ARCHIVE

Επιστημονική περιοδική έκδοση ανοικτού περιεχομένου

ISSN 2654-2366

Τόμος 1 - 2005

Αριθμός Τόμου: Archive τόμος 1, 2005
Εκδότης: Κ. Καλογερόπουλος
Τόπος έκδοσης: Μοράβα 8, 121 36 Περιστέρι, Αθήνα
Χρονολογία έκδοσης: Δεκέμβριος 2005

Περιεχόμενα

Κ. Καλογερόπουλος: Ζητήματα Ελληνικού Πολιτισμού

Περιλήψεις

2005, Η ελληνική πόλις από την προϊστορία έως τη ρωμαϊκή εποχή, *Archive* 1, 6-18.

Η οποιαδήποτε προσπάθεια αναγνώρισης και χαρακτηρισμού των στοιχείων της πόλης στο διάβα της ιστορίας εμπλέκει στοιχεία από πολλές διαφορετικές ιστορικές πηγές, καθώς και τη μαρτυρία της αρχαιολογικής επιστήμης, έργο της οποίας είναι εν μέρει η ανάπλαση των εικόνων του παρελθόντος με βάση τα στοιχεία που φέρνει στην επιφάνεια η αρχαιολογική σκαπάνη. Αναμφίβολα σε αρκετές περιπτώσεις οι μαρτυρίες ή οι υποθέσεις που γίνονται στο φως νέων ευρημάτων συχνά συγκρούονται ή αναπλάθονται και τούτο σημαίνει ότι δεν μπορεί κανείς να είναι απόλυτος στην πορεία των συνειρμών του, πολύ περισσότερο όταν εξετάζει περιόδους που εκτείνονται πολύ πέραν των παρόντων «ορίων» της ιστορίας.

2005, Η εκπαίδευση στην αρχαία Ελλάδα, *Archive*, 1, 19-26.

Η Ελλάδα υπήρξε ένας από τους εκπαιδευτές του κόσμου, με τρόπο που ακόμη και ο Περικλής δεν τόλμησε να φανταστεί. Τα διανοητικά, αισθητικά και πολιτικά επιτεύγματα της κλασικής Ελλάδας μαγεύουν εδώ και αιώνες τους μελετητές του δυτικού πολιτισμού. Η ήδη αχανής βιβλιογραφία συνεχίζει να αυξάνεται και η πλήρης κατανόηση του ελληνικού πολιτισμού απαιτεί κοπιαστική μελέτη των διαφορετικών του όψεων. Μία από αυτές τις όψεις είναι η εκπαίδευση, η οποία συνδέεται άρρηκτα με κάθε είδους πολιτισμική ανάπτυξη. Αναμφίβολα, είναι γνωστό πως η εκπαίδευση στην αρχαία Ελλάδα επηρέασε σε μεγάλο βαθμό την ανάπτυξη ενός δυναμικού πολιτιστικού συνεχούς, που συνδέει το παρελθόν με το μέλλον, επεκτάθηκε στην ευρωπαϊκή ήπειρο και τις κτήσεις της και είναι γνωστό σήμερα με το γενικό όρο «δυτικός πολιτισμός».

2005, Προσεγγίσεις στην Ελληνική Γλώσσα, *Archive*, 1, 27-35.

Παρόλο που το γλωσσικό ζήτημα θεωρείται οριστικά λελυμένο -τουλάχιστον νομοθετικά από το 1976- εντούτοις οι αντιθέσεις συνεχίζονται στον τομέα θεώρησης της γλώσσας, παράγοντας ένα σύγχρονο γλωσσικό πρόβλημα. Η θέση ενός επιστήμονα ή μιας ομάδας επιστημόνων παράγει μία αντίθεση από κάποιον άλλο επιστήμονα ή αντίστοιχη ομάδα, καθώς οι αναζητήσεις και οι προβληματισμοί μας εντάσσονται στους αδυσώπητους δυιστικούς κανόνες της λογικής ή της κοινωνικής και πολιτικής -εν γένει πολιτιστικής- παιδείας μας. Πιθανώς η λύση στα εκάστοτε παραγόμενα προβλήματα να βρίσκεται στη σύνθεση και την ποιοτική μεταβολή που αυτή μπορεί να προκαλέσει, για μια βαθύτερη κατανόηση του προς έρευνα αντικειμένου -και στην προκειμένη περίπτωση για μια βαθύτερη κατανόηση του ρόλου της γλώσσας στον ελληνικό χώρο και της ανθρώπινης φύσης γενικότερα.

2005, Ποιος σκότωσε τον Όμηρο; *Archive*, 1, 36-44.

Το βιβλίο *Ποιος σκότωσε τον Όμηρο* των συγγραφέων Victor Davis Hanson και John Heath ξεσήκωσε τις διαμαρτυρίες αρκετών ακαδημαϊκών, σε σημείο ώστε να γίνουν πολλοί οι δικτυακοί τόποι που απασχολήθηκαν με το θέμα. Είναι φυσικό άλλωστε μια θέση να εγείρει την αντίθεσή της στο τοπίο της σχετικότητας και της αναζήτησης νέων δρόμων για την ανθρώπινη συνείδηση. Η απάντηση στο παρόν πρόβλημα των απόλυτων θέσεων και του ιδεολογικού φονταμενταλισμού πιθανώς βρίσκεται στο αξίωμα θέση, αντίθεση, σύνθεση, ποιοτική μεταβολή. Η ποιοτική μεταβολή άλλωστε είναι ο στόχος του

προβληματισμού και της εξέλιξης της ανθρώπινης συνείδησης. Στο παρόν κριτικό δοκίμιο επιχειρείται κριτική προσέγγιση των εννοιών της Μαζικής Κουλτούρας, της Υψηλής Τέχνης, του Πολιτισμικού Σχετικισμού και του Ευρωπαϊκού Εθνοκεντρισμού σε σχέση με τις απόψεις των συγγραφέων.

2005, Κεκαυμένου «Στρατηγικόν»: το Βυζάντιο στον 11ο αι., *Archive*, 1, 45-52.

Παρόλο που δεν είναι ακριβώς ένα πρακτικό εγχειρίδιο απευθυνόμενο σε στρατιωτικούς ή γεμάτο με συμβουλές και θεωρητικές πραγματείες περί του πολέμου, το *Στρατηγικόν* του Κεκαυμένου είναι ένα κείμενο μοναδικό στο είδος του εξαιτίας του συμβουλευτικού χαρακτήρα του. Η μοναδικότητά του δε σταματά εδώ. Παρέχει μια εικόνα για το δημόσιο και ιδιωτικό βυζαντινό βίο ανεπανάληπτη και εκ των έσω. Είναι μια ζωντανή μαρτυρία για την ιστοριογραφία, που προσπαθεί να αντλήσει πληροφορίες για αυτή την τόσο ευαίσθητη περίοδο της βυζαντινής ζωής. Ο 11ος αιώνας είναι ένας αιώνας αναταραχών και σταδιακής απώλειας εδαφών για τη Βυζαντινή αυτοκρατορία. Η βαθμιαία συρρίκνωση και η ανασφάλεια των ανθρώπων που κατοικούν στα εδάφη της είναι εμφανής.

2005, Όρκοι, κατάρες, γλώσσα, θρησκεία και δικαιϊκές πρακτικές στην αρχαία Ελλάδα, *Archive*, 1, 53-64.

Στο παρόν δοκίμιο να μελετάται η ιδιάζουσα σχέση που παρουσιάζουν οι όρκοι, οι κατάρες και οι δικαιϊκές πρακτικές στο κοινωνικό θρησκευτικό περίβλημα της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας, όπως και η δυναμική της γλώσσας ιδιαίτερα του προφορικού λόγου- στο συγκεκριμένο πεδίο. Στην πραγματικότητα, σε μια τέτοια μελέτη το ζητούμενο είναι η σχέση νόμου και μαγείας, μια και οι κατάρες, οι κατάδεσμοι, οι μαγικοί πάπυροι και οι όποιες άλλες μαγικοθρησκευτικές πρακτικές είναι στην πραγματικότητα τα μέσα μόνον για την άσκηση της μαγείας και σε ένα βαθμό συνδέονται με δικαιϊκές πρακτικές της αρχαιότητας, τόσο στη Βαβυλώνα, όσο και στην Ελλάδα ή την αρχαία Ρώμη.

2005, Η Μεγάλη Ιδέα στην Ελλάδα του 19ου αι., *Archive*, 1, 65-70.

Έννοια πολύσημη και ενίοτε αντιφατική, λοιπόν, η Μεγάλη Ιδέα είναι ταυτόχρονα αποκύημα και γεννήτορας μιας ρομαντικής εποχής σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής, η οποία μπορεί να πλάθει μύθους. Μύθους αναγκαίους πιθανώς εξαιτίας της υπάρχουσας ανάγκης για εθνική ενότητα στη συγκεκριμένη εποχή, αλλά και μύθους καταστροφικούς όπως αποδεικνύεται τουλάχιστον στον πρώτο μετεπαναστατικό αιώνα. Η Μεγάλη Ιδέα έμεινε ως επί το πλείστον έννοια αόριστη και νεφελώδης, μια ιδέα που θα μπορούσε να χωρέσει και να συγκεράσει πολλά πράγματα ταυτόχρονα, ακόμη και αντιθετικές απόψεις, όπως φάνηκε στο παραπάνω παράδειγμα του πολιτικού διπολισμού.

Αρχαιολογία, Ιστορία

Η ελληνική πόλις από την προϊστορία έως τη ρωμαϊκή εποχή

Λέξεις κλειδιά: *αρχαϊκή περίοδος, γεωμετρική περίοδος, ελληνιστική περίοδος, κλασική περίοδος, πόλις, προϊστορία, ρωμαϊκή περίοδος*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πολιτισμικής Τεχνολογίας, Πανεπιστήμιο Αιγαίου:

Η οποιαδήποτε προσπάθεια αναγνώρισης και χαρακτηρισμού των στοιχείων της πόλης στο διάβα της ιστορίας εμπλέκει στοιχεία από πολλές διαφορετικές ιστορικές πηγές, καθώς και τη μαρτυρία της αρχαιολογικής επιστήμης, έργο της οποίας είναι εν μέρει η ανάπλαση των εικόνων του παρελθόντος με βάση τα στοιχεία που φέρνει στην επιφάνεια η αρχαιολογική σκαπάνη. Αναμφίβολα σε αρκετές περιπτώσεις οι μαρτυρίες ή οι υποθέσεις που γίνονται στο φως νέων ευρημάτων συχνά συγκρούονται ή αναπλάθονται και τούτο σημαίνει ότι δεν μπορεί κανείς να είναι απόλυτος στην πορεία των συνειρμών του, πολύ περισσότερο όταν εξετάζει περιόδους που εκτείνονται πολύ πέραν των παρόντων «ορίων» της ιστορίας. Χρησιμοποιώντας, λοιπόν, ως υπόβαθρο την παρούσα γνώση μας, θα προσπαθήσουμε να δώσουμε έναν ορισμό της πόλης, απόλυτα αναγκαίο, για τη μεταγενέστερη επεξεργασία τούτης της μελέτης. Πιθανώς η έννοια της λέξης πόλη να μας φαίνεται ξεκάθαρη, αλλά δεν μπορούμε να δώσουμε ένα μοναδικό και με ακρίβεια διατυπωμένο ορισμό της. Τούτο γιατί τα οικονομικά, θρησκευτικά, κοινωνικά, ιδεολογικά και πολιτισμικά κριτήρια της συνύπαρξης των ανθρώπων δεν είναι πάντα ίδια. Ωστόσο, είναι δυνατόν να καταλήξουμε σε μια συμφωνία για ορισμένα από τα χαρακτηριστικά της.

Αρχικά η πόλη είναι ένας μόνιμος οικισμός[1], αντίθετα από τους προσωρινούς οικισμούς, που δημιουργούνται για οικονομικούς και άλλους λόγους. Ένα δεύτερο στοιχείο της πόλης είναι η εξωτερική της όψη. Το αστικό τοπίο ορίζεται σε κάθε περιοχή από τις διαφορές του σε σχέση με το τοπίο της υπαίθρου. Μπορεί να είναι η πολεοδομική οργάνωση ή η ύπαρξη ενός ναού και οχυρώσεων. Ένα τρίτο και καθοριστικό στοιχείο είναι η συγκέντρωση πληθυσμού ανά μονάδα οικοδομημένης επιφάνειας. Τέταρτο στοιχείο είναι ο ορισμός της πόλης από τις εξειδικευμένες αστικές δραστηριότητες, εκείνες που θεωρούνται μη-γεωργικές. Εδώ χρειάζεται προσοχή, γιατί η πόλη είναι άμεσα εξαρτώμενη από το ιδιοκτησιακό της καθεστώς σε σχέση με τις περιβάλλουσες εκτάσεις της υπαίθρου. Στατιστικά αναφέρεται πως χρειάζονταν πάνω από δέκα αγρότες, για να μπορεί να επιβιώνει ένα άτομο στην πόλη κατά την περίοδο του Μεσαίωνα[2], πόσο μάλλον σε αρχαιότερες περιόδους της ιστορίας.

Μπορούμε, συνεπώς να πούμε πως η πόλη είναι ένας οικισμός μόνιμου χαρακτήρα με αρκετό μέγεθος, δομημένος έτσι ώστε να εξυπηρετεί τη συλλογική ζωή. Μέρος του πληθυσμού της -μεγάλο ή μικρό- είναι δυνατόν να συνδέεται με γεωργικές δραστηριότητες, ενώ η μελέτη της χρειάζεται τυποποιημένα πρότυπα αναφοράς. Αυτά τα τυποποιημένα πρότυπα είναι η θέση και η τοποθεσία, οι φάσεις της ανάπτυξής της, οι λειτουργίες και η πολεοδομία της, τα ιερά της, ο πληθυσμός της, ο ρόλος της στην ευρύτερη περιφέρεια, η πολιτική και οικονομική της οντότητα, καθώς και ο ρόλος της ως μητρόπολη σε ορισμένες περιπτώσεις.

Κατά την αρχαϊκή περίοδο η λέξη πόλις ήταν κατά το μάλλον ή ήττον μια ειδική έννοια που αντιπροσώπευε την αστική περιοχή σε αντιπαραβολή με τη χώρα, που αντιπροσώπευε την

ύπαιθρο. Κύριο χαρακτηριστικό της ήταν η πολιτική της οντότητα[3], ακόμη και αν δε ήταν κατάλληλη να θεωρείται πόλη, εξαιτίας του πολεοδομικού της σχεδιασμού ή της έλλειψης δημοσίων κτηρίων. Ο Θουκυδίδης μεταχειρίζεται τον όρο πόλις και για την ανοχύρωτη ομάδα κωμών και για την οχυρωμένη πόλη[4]. Η γενική χρήση της λέξης δείχνει μια αδιάσπαστη εξέλιξη από την πρωτόγονη αγροτική κοινότητα ως πρωτοαστικό κέντρο στο άστυ. Η παράμετρος της πολιτικής οντότητας αναδεικνύει το ρόλο της επιρροής της πόλης στις πολιτικές και κοινωνικές εξελίξεις της περιφέρειας.

Με βάση τα παραπάνω, θα προχωρήσουμε στη διερεύνηση της έννοιας πόλη κατά την Παλαιολιθική, τη Μεσολιθική και ιδιαίτερα τη Νεολιθική Περίοδο.

Η Πόλη στην Προϊστορία

Με βάση τον ορισμό η ιδέα της πόλης συνδυάζεται και εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από την αποκαλούμενη παραγωγική επανάσταση[1], η οποία ξεκινά από την Εγγύς Ανατολή περί το 9.000 π.Χ και εξαπλώνεται στον αιγαιακό και κατόπιν στον ελλαδικό χώρο περί το 6.000 ΠΚΕ. Πολύ λίγα μπορούμε να πούμε για την Κατώτερη Παλαιολιθική (400/350.000-100.000 Π.Κ.Ε.), αφού τα λιγοστά αρχαιολογικά και ανθρωπολογικά ευρήματα, (Πετράλωνα Χαλκιδικής, Απήδημα Μάνης), δεν αποτελούν ικανές πληροφορίες, προκειμένου να εξάγουμε συμπεράσματα για το είδος της κατοίκησης. Σύμφωνα με τα μέχρι στιγμής δημοσιευμένα στοιχεία, η κατοίκηση της Κατώτερης, της Μέσης (100.000-35.000 ΠΚΕ.) και της Ανώτερης Παλαιολιθικής (35.000-11.000 ΠΚΕ.) εντοπίζεται σε σπήλαια, βραχοσκεπές και υπαίθριες θέσεις. Οι ανασκαφές στη θέση Μαρουλάς της Κύθνου[2] έχουν αποκαλύψει τα πρώτα δείγματα κατοικιών της Μεσολιθικής Εποχής (10.000-8000 π.π.), τα οποία υποδηλώνουν τη μακροχρόνια εγκατάσταση μιας κοινότητας κυνηγών-τροφοσυλλεκτών, συστηματικά ασχολούμενης με την αλιεία και τη συλλογή οστρέων.

Η Νεολιθική Εποχή (6800-3200 ΠΚΕ) στον ελλαδικό-αιγαιακό χώρο χαρακτηρίζεται από σταθεροποίηση των κλιματολογικών συνθηκών, γεγονός που ευνοεί την οργάνωση οικισμών μόνιμου χαρακτήρα, με οικονομία στηριγμένη στη συστηματική γεωργική εκμετάλλευση, την κτηνοτροφία, την ανταλλαγή πρώτων υλών και προϊόντων και την παραγωγή κεραμικής. Έτσι, κατά την Προκεραμική και την Αρχαιότερη Νεολιθική περίοδο (6500-5800 ΠΚΕ.) οργανώνονται κοινότητες τουλάχιστον 50-100 ατόμων, βασική μονάδα των οποίων αποτελεί το γένος ή η διευρυμένη οικογένεια[3]. Αυτές οι κοινότητες αποτελούν τον πυρήνα γύρω από τον οποίο διαγράφεται αργότερα ο κοινωνικός, πολιτικός και οικονομικός σχεδιασμός της πόλης. Σημαντική καταγραφή της Μέσης Νεολιθικής (5800-5300 ΠΚΕ.) θεωρείται το κτίσιμο οικιών με λίθινα θεμέλια και τοίχους από ωμές πλίνθους. Η οικονομία αυτών των κοινοτήτων εξακολουθεί να στηρίζεται στην κτηνοτροφία και τη γεωργία, αλλά παράλληλα εξελίσσεται η κεραμική τέχνη με δείγματα γραπτής κεραμικής (κόκκινο χρώμα σε ανοικτόχρωμη επιφάνεια) και την εμφάνιση των πρωτοβερνικωτών αγγείων στην Πελλοπόννησο[4].

Κατά τη Νεότερη Νεολιθική Ι και ΙΙ η αρχιτεκτονική των οικισμών διαφέρει, όπως και η πληθυσμιακή τους πυκνότητα (150-300 άτομα). Εμφανίζονται μεγαλύτερα, μεγαρόσχημα κτήρια[5] και οι πρώτοι κοινόχρηστοι χώροι. Αρκετοί οικισμοί περιβάλλονται από τάφρους, γεγονός που υποδεικνύει ένα βαθμό οριοθέτησης της κοινότητας. Στην ίδια περίοδο εντατικοποιείται η αγροτική οικονομία με την αποψίλωση δασικών και θαμνωδών εκτάσεων, προκειμένου να εξασφαλιστούν καλλιεργήσιμες εκτάσεις και βοσκοτόπια. Η αποψίλωση περιφερειακών εκτάσεων για την επιβίωση μιας μόνιμης κοινότητας είναι ένα από τα χαρακτηριστικά που έπονται της διαδικασίας της αστικοποίησης[6]. Η διάδοση ανταλλάξιμων προϊόντων, όπως οι αιχμές και τα κοσμήματα, σε οικισμούς της Μακεδονίας, των Βαλκανίων και της κεντρικής Ευρώπης υποδεικνύουν την ανάπτυξη ενός δικτύου ανταλλαγών, μιας πρώιμης εμπορικής δραστηριότητας ανάμεσα στους οικισμούς[7].

Το ενδιαφέρον για την αναζήτηση της πρώιμης αστικοποίησης επικεντρώνεται στην Τελική Νεολιθική ή Χαλκολιθική Εποχή (4500-3200 ΠΚΕ), περίοδο κατά την οποία γίνεται εμφανής η μετάβαση από τη νεολιθική γεωργική και κτηνοτροφική οικονομία στην οικονομία της Πρώιμης Εποχής του Χαλκού. Οι παραγωγικές δραστηριότητες βελτιώνονται και εκτείνονται με τη διάδοση της χρήσης των μετάλλων. Τούτο το γεγονός απαιτεί τη δημιουργία εργαστηρίων μεταλλοτεχνίας και την εξειδίκευση ανθρώπινου δυναμικού στην κατεργασία των μετάλλων. Στην ίδια περίοδο εντατικοποιείται η κατοίκηση παράκτιων ζωνών και η δημιουργία πρωτοαστικών κέντρων με εκτεταμένο δίκτυο θαλάσσιων επαφών και εμπορικών ανταλλαγών. Αυτά τα πρωτοαστικά κέντρα εξασφαλίζουν αποθέματα για την επιβίωσή τους, τα οποία υποδηλώνονται από την ανακάλυψη αποθηκευτικών πίθων. Η συλλογική παραγωγή αλλάζει, διαφοροποιείται και επιτρέπει την ανάπτυξη νέων κοινωνικών αξιών, αφενός εξαιτίας της γνώσης που αναπτύσσεται σε μικρές ομάδες ατόμων στη μορφή μιας πρωτόγονης συντεχνίας, αλλά και της κατοχής αντικειμένων που αναδεικνύουν μια διαφορετική κοινωνική θέση.

Στο πέρασμα από τη Νεολιθική στην Εποχή του Χαλκού σημαντικό ρόλο παίζει η Πολιόχνη της Λήμνου, ένας πολυάνθρωπος οικισμός με πρωτοαστικά χαρακτηριστικά. Στα αρχαιολογικά της κατάλοιπα αναγνωρίζεται η αρχαιότερη πιθανώς πόλη της Ευρώπης, με δημοκρατικές δομές και συνεπώς πολιτική οντότητα, αλλά και εμπορικές δραστηριότητες - οικονομική οντότητα- εξαιτίας του ασφαλούς κόλπου της (Βρόσκοπος). Σύμφωνα με την Ιταλική Αρχαιολογική Σχολή που πραγματοποιεί τις ανασκαφές στην περιοχή, το Βουλευτήριο, ένα ορθογώνιο κτίριο με διπλή σειρά από βαθμίδες στις δύο μακρές πλευρές του στη Ν.Δ. πλευρά του λόφου της Πολιόχνης, λειτουργούσε ως χώρος συγκέντρωσης των «προκρίτων» του οικισμού, οι οποίοι φρόντιζαν για την επίλυση των προβλημάτων της κοινότητας[8].

Στην Κυανή και Κίτρινη Φάση ανάπτυξης της Πολιόχνης[9] αναγνωρίζονται τα πρωιμότερα δείγματα του «γραμμικού» πολεοδομικού συστήματος, το οποίο εφαρμόζεται αργότερα σε υστεροκυκλαδικούς οικισμούς. Κτήρια και οικοδομικές νησίδες παρατάσσονται στις πλευρές ενός ή δύο κύριων δρόμων, που διασχίζουν τον οικισμό σε όλο σχεδόν το μήκος του και τέμνονται από κάθετους μικρότερους δρόμους. Στις κεντρικές οδικές αρτηρίες συγκεντρώνονται κοινοτικά κτήρια, όπως η Σιταποθήκη και το Βουλευτήριο[10].

Από τα λείψανα της Πρώιμης Χαλκοκρατίας (3000 ΠΚΕ.) φαίνεται πως η μορφή των οικισμών στην ηπειρωτική Ελλάδα αποκτά τρία αναγνωρίσιμα πολεοδομικά σχήματα. Το ακανόνιστο ή προσθετικό, (Ασκηταριό Αττικής, Ζυγουριές Κορινθίας), το οποίο είναι κυρίως αποτέλεσμα της πληθυσμιακής αύξησης. Το γραμμικό πολεοδομικό σχήμα, (Λιθαρές Βοιωτίας, Πολιόχνη Λήμνου), σύμφωνα με το οποίο τα κτήρια συγκεντρώνονται στην κεντρική οδική αρτηρία. Το περικεντρικό σύστημα, (Αίγινα V[11]), σύμφωνα με το οποίο πανομοιότυπα κτήρια παρατάσσονται ακτινωτά, γύρω από ένα νοητό κέντρο. Η ύπαρξη πολεοδομικού σχεδιασμού αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα κριτήρια για το χαρακτηρισμό ενός οικισμού ως πρωτοαστικού κέντρου.

Κατά την Πρώιμη Χαλκοκρατία παρατηρείται μια βαθιά πολιτιστική τομή με το παρελθόν, γεγονός που ωθεί πολλούς ιστορικούς στη σκέψη ότι κατά την παραπάνω περίοδο κάποιος νέος λαός μετανάστευσε στην ηπειρωτική Ελλάδα, λίγο μετά το 3000 ΠΚΕ.[12]. Η οικονομική άνθηση της συγκεκριμένης περιόδου είχε και τις επιπτώσεις της στην κοινωνική σύνθεση των πρωτοαστικών κέντρων. Η συνύπαρξη φτωχών και πλούσιων, απλών ή οικογενειακών τάφων (Άγιος Κοσμάς Αττικής, Θήβα, Λιθαρές και νεκροταφείο των τύμβων της Λευκάδας)[13] αποκαλύπτει την ανομοιόμορφη κατανομή του πλούτου και κατ’ επέκταση την κοινωνική πολυμορφία των μελών των πρωτοελλαδικών πρωτοαστικών κέντρων.

Η Μέση Χαλκοκρατία, σε ό,τι αφορά στην ηπειρωτική Ελλάδα φαίνεται να διακατέχεται από ένα καθεστώς ένδειας και οικονομικής ανασφάλειας, οφειλόμενη πιθανώς σε οικονομικούς παράγοντες ή σε κοινωνικές ανακατατάξεις. Επίσης, η τάση για κοινωνική διαφοροποίηση, έντονη στην Πρώιμη Χαλκοκρατία, είναι σχεδόν απούσα στους μεσοελλαδικούς οικισμούς, καθώς δε διακρίνονται κτήρια περισσότερο σημαντικά από τα υπόλοιπα, ενώ από τα δεδομένα των νεκροταφείων δεν προκύπτουν στοιχεία εμφανούς κοινωνικής διαστρωμάτωσης. Τούτη η εικόνα φαίνεται να αλλάζει κατά την περίοδο μετάβασης στη μυκηναϊκή εποχή.

Όσα συμβαίνουν, ωστόσο, στους πρωτοελλαδικούς και μεσοελλαδικούς πρωτοαστικούς οικισμούς δεν ισχύουν για το Αιγαίο και τον κυκλαδικό πολιτισμό, ούτε για τη μινωική Κρήτη. Οι μινωικές εγκαταστάσεις ήδη από την Πρώιμη Χαλκοκρατία βρίσκονται σε ένα αρκετά εξελιγμένο στάδιο αστικοποίησης, ώστε να χαρακτηρίζονται πόλεις. Ιδιαίτερα κατά τη μεσομινωική περίοδο (2000-1550 ΠΚΕ.), η ίδρυση των ανακτόρων αντιπροσωπεύει μια νέα μορφή αστικής εγκατάστασης, που είναι μάλλον αποτέλεσμα ανατολικών επιδράσεων και εμφανίζεται για πρώτη φορά στην Ευρώπη. Ο σχεδιασμός των μινωικών ανακτόρων με τη σύνθετη, αλλά καλά οργανωμένη διάταξη των χώρων του, φανερώνει ένα αυστηρά ιεραρχημένο και συγκεντρωτικό σύστημα διοίκησης με πιθανό θεοκρατικό χαρακτήρα, μία ηγετική μορφή με διοικητική, νομοθετική, οικονομική και αρχιερατική εξουσία, γύρω από την οποία δικτυωνόταν μια ομάδα ευγενών, οι συγγενείς της βασιλικής οικογένειας και το ιερατείο. Οι κοινωνικές τάξεις, όπως φαίνεται από τις πινακίδες των ανακτορικών αρχείων, περιελάμβαναν επαγγελματίες τεχνίτες και γραφείς, που λόγω της εξειδίκευσής τους απολάμβαναν ιδιαίτερα προνόμια. Οι εργασιακές σχέσεις των εξειδικευμένων τεχνιτών με τα ανάκτορα γίνονται πηγή ενός ρεύματος αστικοποίησης και συγκέντρωσης στην ευρύτερη ανακτορική περιοχή εξειδικευμένων εργαστηρίων. Ανάμεσα στο ανάκτορο και τους πολίτες έστεκαν υψηλοί αξιωματούχοι, που είχαν υπό την εποπτεία τους το έργο της συλλογής των αγροτικών προϊόντων και των φόρων από την ύπαιθρο. Με άλλα λόγια έχουμε να κάνουμε με ένα οικονομικό συγκρότημα που φαίνεται ως να έχει επιβληθεί πάνω στην πόλη[14].

Στο Αιγαίο αναπτύσσονται, ήδη από την Πρώιμη Χαλκοκρατία, στις παράκτιες ζώνες των μεγάλων νησιών του Β.Α. Αιγαίου πολυάνθρωπα, οχυρωμένα πρωτοαστικά κέντρα με ξεκάθαρη πολεοδομική διάταξη, κοινοτικά κτίσματα και κοινωφελή έργα, χαρακτηριστικά που αποκαλύπτουν εξειδίκευση, κατανομή εργασίας και οικονομική ευμάρεια. Τούτη η ανάπτυξη μεταφέρεται νοτιότερα κατά την περίοδο της Μέσης Χαλκοκρατίας. Στις Κυκλάδες, κατά τη Μεσοκυκλαδική και την Υστεροκυκλαδική περίοδο οι μικροί οικισμοί εξελίσσονται σε μεγάλες, πυκνοδομημένες και οχυρωμένες πόλεις, με ιδιαίτερη οικονομική ανάπτυξη, η οποία σε ένα μέρος της οφείλεται στη συνεργασία με τη μινωική Κρήτη.

Στην Ύστερη Χαλκοκρατία δύναμη στον ελλαδικό χώρο αναδεικνύεται ο αποκαλούμενος μυκηναϊκός πολιτισμός, ανακτορικός στη δομή του, με σημαντικές αναλογίες αλλά και διαφορές από το Μινωικό. Οι μεγάλες οχυρωμένες ακροπόλεις της Τίρυνθας, των Μυκηνών, του Γλα και των Αθηνών αποτελούν πιθανώς τα πλέον χαρακτηριστικά δημιουργήματα του μυκηναϊκού πολιτισμού. Τα «μυκηναϊκά» ανάκτορα δεν ήταν ανοχύρωτα, όπως στην Κρήτη ή την Πύλο. Ήταν τειχισμένα ανακτορικά συγκροτήματα, διοικητικές έδρες και ταυτόχρονα θησαυροφυλάκια του εκάστοτε «μυκηναϊκού» κρατίδιου. Οι τάφοι με θόλο υποδεικνύουν μια σημαντική αλλαγή στα ταφικά έθιμα και σύμφωνα με την κοινωνική διαστρωμάτωση προορίζονταν για τα μέλη ορισμένων κοινωνικών τάξεων του μυκηναϊκού κόσμου. Η κατασκευή τους, πολύ πιο δαπανηρή απ' ό,τι εκείνη των απλών λακκοειδών τάφων, συνεχίστηκε και μέχρι το τέλος της μυκηναϊκής αστικής κοινωνίας[15].

Συνοπτικά, κατά την περίοδο της Χαλκοκρατίας βλέπουμε τη μετεξέλιξη των πρώιμων χαλκολιθικών οικισμών σε πρωτοαστικά κέντρα και κατόπιν αστικά κέντρα, τη μετεξέλιξη

των απλών κοινωνικών δομών που χαρακτήριζαν ισότιμα εν γένει άτομα μέσα στα πλαίσια μιας κοινότητας σε σύνθετες με εξειδικευμένες τάξεις (βιοτέχνες, έμποροι, ναυτικοί), οικονομικές τάξεις (ανακτορική κοινωνία, περίοικοι) και διοικητικές τάξεις (ανακτορική διοικητική ιεραρχία). Η θρησκεία δεν παίζει ακόμη σημαντικό ρόλο στην κοινωνική διαστρωμάτωση αυτής της πρώιμης αστικοποίησης, όσο η συσσώρευση πλούτου, αν και από κείμενα της Γραμμικής Β΄ πληροφορούμαστε πως το τυπικό της μυκηναϊκής λατρείας απαιτούσε την ύπαρξη πολυπληθούς και ιεραρχημένου σε βαθμίδες ιερατείου[16].

Η Πόλη στη Γεωμετρική, Αρχαϊκή και Κλασική περίοδο

Η περίοδος που ακολούθησε την κατάρρευση του μυκηναϊκού πολιτισμού στην Ελλάδα είναι γνωστή ως Σκοτεινοί χρόνοι ή ελληνικός Μεσαίωνας. Μεταξύ του 1050 και 900 ΠΚΕ. παρατηρείται μια μεγάλη ρήξη με το μυκηναϊκό παρελθόν[1], που ακολουθείται από ερήμωση των αστικών κέντρων, με αποτέλεσμα να καταλυθούν βασικές πολιτικές και οικονομικές δομές του ανακτορικού συστήματος. Από τη δημογραφική συρρίκνωση και την ερήμωση ξεφεύγουν οικιστικά κέντρα όπως η Αθήνα, το Λευκαντί[2] στην Εύβοια, η Ασίνη και η Τίρυνθα στην Αργολίδα.

Τα αρχαιολογικά, ιδιαίτερα τα ταφικά, δεδομένα δείχνουν πως οι κοινωνίες στον ελλαδικό χώρο αναπτύσσουν ένα νέο ιεραρχικό σύστημα, πιθανώς από τα μέσα του 11ου αιώνα ΠΚΕ. Η βασική διάκριση γίνεται ανάμεσα σε μια μερίδα εκλεκτών, τους ευγενείς και στην κατώτερη τάξη, το λαό. Πέρα από αυτά τα όρια και ανάλογα με τις συνθήκες που διαμόρφωνε κάθε τοπική κοινωνία, υπήρχαν κάποιοι ελεύθεροι ή εξαρτημένοι αγροτικοί πληθυσμοί (δουλοπάροικοι) και οι δούλοι. Αυτό το πρότυπο με αρκετές παραλλαγές σε κάθε περίσταση ακολουθούν οι πόλεις, από τη Γεωμετρική έως την Κλασική περίοδο[3].

Η πόλις υπήρξε ο πλέον χαρακτηριστικός και ιστορικά σημαντικός τύπος οργάνωσης του ελληνικού κράτους. Η εμφάνισή της ως οντότητα τοποθετείται στα μέσα του 8ου αιώνα και συμπίπτει χρονικά με την άνοδο της αριστοκρατίας και την παγίωση του οίκου ως κοινωνική μονάδα. Είναι η περίοδος κατά την οποία οι πολίτες αποκτούν υπόσταση μέσα σε ένα κράτος που, παρά την πρωτόγονη μορφή του, λειτουργεί ήδη ως πόλη[4]. Υπήρξε ένας τύπος πολιτικής οργάνωσης που επικράτησε σε όλες τις ελληνικές εγκαταστάσεις της Μ. Ασίας, στα νησιά και σε ορισμένα τμήματα της ηπειρωτικής Ελλάδας και είχε ως βάση τη φυλετική δομή[5] που επιβίωσε σε πολλές πόλεις. Η έννοιά της ταυτίστηκε με την ιδέα της πολιτείας και για αυτό το λόγο κύριο στοιχείο της αποτελούσε το πολίτευμα. Χαρακτηριστικά της γνωρίσματα ήταν η μικρή έκταση της δικαιοδοσίας της[6], η αυτονομία και η αυτάρκεια. Ο κύριος οικισμός περιλάμβανε την ακρόπολη και περιβαλλόταν ενίοτε από τείχη.

Κατά την αρχαϊκή περίοδο η λέξη πόλις ήταν κατά το μάλλον ή ήττον μια ειδική έννοια που αντιπροσώπευε την αστική περιοχή σε αντιπαραβολή με τη χώρα, που αντιπροσώπευε την ύπαιθρο. Κύριο χαρακτηριστικό της ήταν η πολιτική της οντότητα, ακόμη και αν δε ήταν κατάλληλη να θεωρείται πόλη, εξαιτίας του πολεοδομικού της σχεδιασμού ή της έλλειψης δημοσίων κτηρίων. Ο Θουκυδίδης μεταχειρίζεται τον όρο πόλις και για την ανοχύρωτη ομάδα κωμών και για την οχυρωμένη πόλη[7]. Το έθνος σε αυτή την εποχή συνυπάρχει ως πολιτικό σύστημα με την πόλη. Οι πόλεις συγκροτούνταν γύρω από ένα αστικό κέντρο, ενώ στο έθνος ο πληθυσμός ζούσε σκορπισμένος σε χωριά, καλύπτοντας λίγο-πολύ μια ευρεία περιοχή.

Ήδη από τα πρώτα στάδια της οργάνωσής τους οι πόλεις αντιμετώπισαν προβλήματα που τις οδήγησαν σε κοινωνική και οικονομική κρίση[8]. Την κρίση αυτή αντιμετώπισαν με διάφορους τρόπους, ανάμεσα στους οποίους διακρίνουμε την ίδρυση αποικιών. Ο αποικισμός αναδεικνύει και έναν άλλο ρόλο της πόλης, ως μητρόπολης. Ως αίτια του

αποικισμού για τη δημιουργία νέων πόλεων-αποικιών αναφέρονται η σταθερή αύξηση του πληθυσμού στα αστικά κέντρα, εξαιτίας της συρροής πληθυσμού από τις αγροτικές περιοχές, τα οικονομικά κίνητρα (έλλειψη πρώτων υλών-νέες αγορές) και οι εσωτερικές πολιτικές συγκρούσεις[9]. Βέβαια, ο όρος αποικισμός αφεαυτού συγκαλύπτει εν μέρει το γεγονός ότι οι Έλληνες ίδρυαν ανεξάρτητες πόλεις και όχι απλές προεκτάσεις της μητρόπολης με αποτέλεσμα πολλές φορές να διαφέρουν σκόπιμα οι θεσμοί της ίδρυσης της αποικίας από τους θεσμούς της μητρόπολης[10].

Ένας άλλος συντελεστής που χρειάζεται να ληφθεί υπόψιν, γιατί καθορίζει εν μέρει το ιδεολογικό περίγραμμα της πόλης, είναι η εγκαθίδρυση θρησκευτικών κέντρων. Ο Francois de Polignac, αναλύοντας τις απαρχές της πόλης, έρχεται σε ρήξη με το βασικό πρότυπο της γαλλικής ιστοριογραφίας που συνδέει τη γέννηση της πόλης μόνο με την ανάπτυξη πολιτικών θεσμών που υποσκέλισαν τις δομές του γένους[11]. Θεωρεί πως σε αρκετές περιπτώσεις το θρησκευτικό ιερό έγινε πόλος της κοινωνικής συγκρότησης της πόλης και μάλιστα σε ορισμένες περιπτώσεις ένα κομβικό σημείο, στο οποίο γεννήθηκαν μορφές εξουσίας. Έτσι, η λατρεία των ηρώων υποδεικνύει τη συγκρότηση μιας αριστοκρατίας, στην οποία η άσκηση της πολιτικής συνδέεται με τη συμβολική νομιμότητα την οποία παρέχουν οι μυθικοί ηγεμόνες ή ιστορικοί ιδρυτές, όχι μέσω της προσκόλλησης στη δυναστική γραμμή, αλλά μέσω της συμμετοχής στη λατρεία που προσδιορίζει την αριστοκρατία[12].

Η οικονομία ως την υστεροαρχαϊκή περίοδο είναι κυρίως αγροτική. Η ιδιοκτησία και η καλλιέργεια της γης αποτελούν κύριες προϋποθέσεις για την απόκτηση εξουσίας και συνεπώς οι οικονομικοί λόγοι των κρίσεων, όπου και όποτε αυτές εντοπίζονται, φαίνεται να συνδέονται έμμεσα ή άμεσα με τη γη[13]. Ως οικονομικός παράγοντας που επηρέασε θετικά ή αρνητικά ουσιώδεις τομείς της οικονομικής ζωής αναφέρεται και ο πόλεμος, ο οποίος είχε ως αποτέλεσμα την κατάκτηση γης και την εκμετάλλευση του έμψυχου δυναμικού της ηττημένης πόλης[14]. Ουσιαστικότερη τομή, όμως, στην ανάπτυξη της οικονομίας και των εμπορικών συναλλαγών έπαιξε η κοπή και η κυκλοφορία των νομισμάτων. Η σημασία της εφεύρεσης και της εξάπλωσης του νομίσματος συνδέεται με την ομαλοποίηση της κοινωνικής ζωής της πόλης, την ανάπτυξη και τη ρύθμιση του φορολογικού συστήματός της. Ιδιαίτερη έμφαση δίνεται στη λειτουργία του ως πολιτειακό σύμβολο, καθώς η κοπή νομισμάτων με το σύμβολο της πόλης αποτελούσε ταυτόχρονα διακήρυξη της πολιτικής ανεξαρτησίας της[15].

Σε ό,τι αφορά στον σχεδιασμό, φαίνεται πως οι πόλεις της διατηρούν τη συνέχεια του πολεοδομικού συστήματος που προϋπήρξε κατά τους προϊστορικούς χρόνους. Για παράδειγμα η Αθήνα κράτησε ως το τέλος του αρχαίου κόσμου το παλαιό, δυναμικά δημιουργημένο από τη μυκηναϊκή περίοδο, ακανόνιστο πολεοδομικό της σχέδιο[16]. Επίσης, δίνεται μεγαλύτερη προσοχή στα δημόσια κτήρια, αφού ένα μεγάλο μέρος της ζωής των πολιτών μοιραζόταν στους δημόσιους χώρους. Έτσι, κτίζονται ναοί, θέατρα, αγορά και άλλοι δημόσιοι χώροι, στους οποίους αντανακλάται μια μετάβαση από την αυστηρή σχηματικότητα της Γεωμετρικής περιόδου προς ένα περισσότερο φυσιοκρατικό και ανθρωποκρατικό πρότυπο. Τα σχέδια των ναϊκών οικοδομημάτων γίνονται πιο περίπλοκα και υπόκεινται σε μια αυστηρή συμμετρία. Η τοιχοδομία αναπτύσσει νέες τεχνικές, ενώ παράλληλα διαμορφώνονται δύο αρχιτεκτονικοί ρυθμοί, ο ιωνικός και ο δωρικός[17]. Ο κορινθιακός ρυθμός, εκτός από την άκανθά του, είναι ουσιαστικά ίδιος με τον ιωνικό.

Η κλασική περίοδος (500-338 ΠΚΕ.) είναι μια περίοδος ταύτισης του πολίτη με την πόλη. Η πόλις αντιπροσωπεύει μάλλον το σύνολο των πολιτών της και όχι τη γεωγραφική έκταση, η οποία αναφερόταν κατά κανόνα με τους όρους άστυ, προκειμένου για την πόλη -ιδιαίτερα για την Αθήνα- και χώρα, για το υπόλοιπο της επικράτειας[18]. Η δημόσια λατρεία αποτελούσε ένα σημαντικό κομμάτι της ζωής στην ελληνική πόλιν. Σχεδόν όλες οι όψεις της

ατομικής ζωής συνδέονταν με τη δημόσια, σε βαθμό που ο πολίτης αισθανόταν ενίοτε πως η ζωή δεν ήταν δική του αλλά ανήκε ουσιαστικά στην πολιτεία[19]. Αλλωστε η πολιτεία είναι εκείνη που παρέχει το θέατρο, τους εορτασμούς, τα δημόσια μνημεία, τους ανοικτούς χώρους και φροντίζει για την εμπλοκή των πολιτών στους περισσότερους τομείς της ζωής. Η αναφορά του Θουκυδίδη για τις απόψεις του Περικλή είναι ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα για τη βασική ιδέα αλληλοσύνδεσης του πολιτισμού, της κοινωνίας και της πολιτικής, καθώς και του τι ζητείται από τον πολίτη ως συνεισφορά στην πόλη του[20].

Οι πόλεις στην κλασική περίοδο ήταν πληθυσμιακά μικρές. Δεν αριθμούσαν στην πλειονότητά τους πάνω από 10.000 πολίτες με εξαίρεση την Αθήνα, η οποία στην περίοδο της δημογραφικής ακμής της αριθμούσε περίπου 50.000 πολίτες, άτομα δηλαδή που είχαν πολιτικά δικαιώματα. Οι γυναίκες, οι μέτοικοι και οι δούλοι που αποτελούσαν την πλειοψηφία, στερούνταν πολιτικών δικαιωμάτων[21]. Σε άλλες περιπτώσεις η διάκριση γίνεται ανάμεσα στους αστούς και τον υπόλοιπο πληθυσμό. Αστοί θεωρούνταν οι άνδρες, οι γυναίκες και τα παιδιά που αντλούσαν την πλήρη καταγωγή τους από την πόλη.

Είναι δύσκολο να αναφερθούμε στην πολιτική που ασκούσε η πόλις, μια και κάθε πολιτεία λειτουργούσε διαφορετικά. Γενικά, όμως, παρατηρείται μια ροπή προς την αριστοκρατία. Σχεδόν όλες οι πόλεις κυριαρχούντο από μία κληρονομική αριστοκρατία, η οποία είχε στην κατοχή της το μεγαλύτερο μέρος της γης και συνεπώς της παραγωγής και της δύναμης που αυτή προσδιόριζε[22]. Καθώς με την καλλιέργεια της γης ασχολούντο δουλοπάροικοι ή μικροί ανεξάρτητοι γεωργοί με τη μέθοδο της επινοικίασης της γης, οι αριστοκράτες ασχολούντο επιμελώς με τα ζητήματα της πόλης. Σε ορισμένες πόλεις η αριστοκρατική τάξη κυβερνούσε δια νόμου και οι πολίτες είχαν μικρή ανάμιξη στα κοινά[23]. Σε άλλες πόλεις η ίδια τάξη κυβερνούσε παρασκηνιακά, κρατώντας τη δύναμη στα χέρια της αλλά επέτρεπε φαινομενικά μεγαλύτερη ανάμιξη των πολιτών. Το αποτέλεσμα ήταν να αναπτυχθούν σε πολλές πόλεις δημοκρατικές τάσεις, οι οποίες με τη σειρά τους οδήγησαν σε ταξικό αγώνα για τα δικαιώματα των πολιτών[24].

Η Αθήνα και η Σπάρτη ήταν εξαιρέσεις στον κανόνα. Ήταν δημοκρατίες, αλλά με διαφορετικούς τρόπους ερμηνείας της ιδέας της δημοκρατίας. Η Σπάρτη είχε ένα μοναδικό κοινωνικό σύστημα, βασισμένο στην εκμετάλλευση της μεγάλης αγροτικής κατώτερης τάξης των ειλώτων από τους σπαρτιάτες πολίτες. Οι Σπαρτιάτες, ως πολίτες ασχολούνταν μόνο με την επίβλεψη και αστυνόμευση των ειλώτων, που ήταν η κύρια παραγωγική δύναμη. Ωστόσο, για τους Σπαρτιάτες πολίτες ίσχυε η δημοκρατία και η ισότητα, καθώς οι δύο βασιλείς τους ήταν ουσιαστικά στρατιωτικοί ηγέτες. Το στρατιωτικό σύστημα που ανέπτυξε η Σπάρτη όφειλε εν μέρει τη γέννησή του στην ανάγκη διασφάλισης ελέγχου των ειλώτων. Έχουμε να κάνουμε, λοιπόν, με ένα κοινωνικό και πολιτικό πείραμα που συνδύαζε την κοινοτική ζωή ίσων με το στρατοκρατικό ολοκληρωτισμό. Αυτός ο ολοκληρωτισμός και η διαρκής ανάγκη για αστυνόμευση ήταν τα στοιχεία που βοήθησαν στην τελική κατάρρευση του πολιτικού της συστήματος[25].

Η Αθήνα, προϊόν συνοικισμού, ανέπτυξε τη δημοκρατία της περίπου το 500 ΠΚΕ. Ήταν μια μορφή άμεσης δημοκρατίας στην οποία θεωρητικά το σύνολο, πρακτικά ένα μέρος των πολιτών ψήφιζε σε κάθε ζωτικό θέμα[26]. Η όλη λειτουργία του πολιτικού συστήματος στην Αθήνα αποσκοπούσε στην ενθάρρυνση των Αθηναίων σε ό,τι αφορούσε στη συμμετοχή και τη συνεργασία τους με το πολιτικό σύστημα. Ωστόσο, από τούτη τη δημοκρατία αποκλείονταν οι γυναίκες οι σκλάβοι και οι ξένοι[27]. Για διάφορους λόγους η Αθήνα ανέπτυξε μια οικονομία διαφορετική από εκείνη των άλλων πόλεων. Αντί να στηρίζονται στην καλλιεργητική τους αυτάρκεια, οι Αθηναίοι έχτισαν μια οικονομία βασισμένη στην εξιδικευμένη καλλιέργεια (ΠΚΕ λάδι και κρασί)[28]. Κάτι τέτοιο οδήγησε σε ένα βαθμό στην εξάρτηση από το εμπόριο και στην ανάπτυξη της βιοτεχνίας. Εξαιτίας αυτού του

διαφορετικού οικονομικού συστήματος η Αθήνα μπορούσε να στηρίζει μη αγροτικό πληθυσμό, γεγονός που την οδήγησε σε μεγάλη δημογραφική ακμή.

Σημαντικό ρόλο στην πανελλήνια διασύνδεση των πόλεων έπαιξαν τα μεγάλα μη αστικά ιερά, όπως η Ολυμπία, οι Δελφοί, τα Ίσθμια και η Νεμέα[29]. Πλούσιες τοποθεσίες, τούτα τα ιερά ήταν κόμβοι επικοινωνίας των πόλεων και σημεία κατάθεσης πολιτισμού, μια και εκτός από τους αθλητικούς αγώνες που τελούνταν κάθε δύο ή τέσσερα χρόνια, συμπεριλαμβάνονταν και θρησκευτικοί εορτασμοί ή διαγωνισμοί στο θέατρο, την ποίηση και τη μουσική[30]. Με αυτόν τον τρόπο διατηρείτο το αίσθημα της κοινής καταγωγής στους Έλληνες και παράλληλα καλλιεργείτο το αντίβαρο στον έντονο τοπικισμό της πόλης-κράτους[31].

Η Πόλη στην Ελληνιστική και τη Ρωμαϊκή Περίοδο

Η υποχώρηση του πολιτειακού συστήματος της πόλης-κράτους και η επικράτηση της μοναρχίας είχε ως αποτέλεσμα τη μείωση της δύναμης των πολιτών και τον περιορισμό της ανάμιξής τους στα κοινά, καθώς και αλλαγές στο κοινωνικό σύστημα. Η αυξανόμενη ανισότητα στην κατανομή του πλούτου είχε ως αποτέλεσμα την εμφάνιση μιας αριστοκρατίας αστών[1]. Το εισόδημα των κατώτερων κοινωνικών τάξεων ελαχιστοποιήθηκε. Σε συνδυασμό με την αύξηση του αριθμού των δούλων, τούτο προκάλεσε μεγάλη δυσαρέσκεια στα ασθενέστερα κοινωνικά στρώματα. Συνέπεια της συρρίκνωσης του εισοδήματος ήταν η ελάττωση των γεννήσεων, που μαζί με τους διαρκείς πολέμους προκάλεσε έντονο δημογραφικό πρόβλημα στις πόλεις-κράτη της ηπειρωτικής Ελλάδας[2]. Πόλεις που υπέφεραν από τη μείωση του αριθμού των πολιτών τους, προσπαθούσαν να συμπληρώσουν το κενό με εγγραφές νέων πολιτών (Δύμη Ήλιδας, κατά τη διάρκεια των συγκρούσεων με την Αιτωλία), με την παροχή πολιτικών δικαιωμάτων στους εποίκους (Μίλητος), ή με την παροχή ισοπολιτείας (χορήγηση πολιτικών δικαιωμάτων σε άτομα άλλων πόλεων με προϋπόθεση τη μετεγκατάστασή τους στην πόλη που τα χορηγούσε)[3].

Ταυτόχρονα οι κατακτήσεις των μακεδόνων βασιλέων Φιλίππου II και Αλεξάνδρου αλλάζουν τη φύση και το ρόλο της αρχαίας πόλης. Οι ελληνικές πόλεις χάνουν την ανεξαρτησία τους, καθώς οι σχέσεις των βασιλέων της ελληνιστικής περιόδου με τις ελληνικές πόλεις του βασιλείου τους είναι ουσιαστικά δικτατορικές. Οι πόλεις στην πραγματικότητα οφείλουν να ψηφίζουν δικά τους «ανεξάρτητα» διατάγματα, τα οποία όμως συμμορφώνονται προς τη βασιλική θέληση[4]. Συνέπεια των κατακτήσεων είναι η πληθυσμιακή κινητικότητα και οι μεταναστεύσεις Ελλήνων προς τα νέα βασίλεια, γεγονός που συνέβαλε στην εξάπλωση των ελληνικών πολιτισμικών στοιχείων μέσω της δημιουργίας της κοινής ως επίσημης γλώσσας και της ίδρυσης ελληνικών πόλεων και μόνιμων στρατιωτικών οικισμών. Η συνύπαρξη ελληνικών και εντόπιων πολιτισμικών στοιχείων οδήγησε σε αλληλεπιδράσεις και την εμφάνιση ενός πολιτιστικού πλουραλισμού, χαρακτηριστικού για την ελληνιστική περίοδο[5].

Οι νέες μεγάλες πόλεις της ελληνιστικής περιόδου χωρίζονται σε συνοικίες. Υπάρχουν ανάκτορα και ναοί, γυμναστήρια, θέατρα, βιβλιοθήκες, λουτρά και αγορά. Τα οχυρωματικά έργα είναι περίπλοκα, προκειμένου να αντέχουν τα τείχη στις νέες πολιορκητικές μηχανές και η περιφέρειά τους ενίοτε καλύπτει πολλά χιλιόμετρα. Εντός των τειχών υπάρχουν εκτάσεις καλλιεργήσιμης γης, για να αντέχει η πόλη σε ενδεχόμενη πολιορκία. Οι οικίες είναι πολυτελέστερες των προηγούμενων αιώνων με περισσότερους ορόφους και χτίζονται γύρω από την ίδια περίστυλη αυλή της κλασικής περιόδου. Αξιοσημείωτη διαφορά είναι η ελάττωση στον αριθμό των ναών, καθώς η αγάπη για τους θεούς και την πόλη δεν είναι η πρωταρχική κινητήρια δύναμη της ελληνιστικής περιόδου[6].

Η ελληνιστική πόλη είναι ένας σύνθετος τόπος, στον οποίο ανακατεύονται οι νέες οικονομικές δυνατότητες με την κοινωνική αναδιαστρωμάτωση, η απώλεια της πολιτικής δύναμης με την οικονομική ευημερία[7]. Κανείς δεν έχει πραγματική πολιτική δύναμη μέσα στην πόλη, καθώς η δύναμη ανήκει στον μονάρχη. Έτσι, ενώ παρατηρείται μια επιφανειακή πολιτική ισότητα, αφού οι αποφάσεις παίρνονται σε άλλα κέντρα εξουσίας, την ίδια στιγμή η οικονομική ανισότητα προκαλεί κοινωνική αποσταθεροποίηση. Νέες ευκαιρίες παρουσιάζονται για τους σκλάβους και για τις γυναίκες, οι οποίες φαίνεται να παίζουν κάπως μεγαλύτερο ρόλο στη ζωή της ελληνιστικής πόλης[8]. Η Ρόδος είναι η μόνη πόλη που ξεφεύγει από αυτή τη μοίρα. Χάρη στη γεωγραφική της θέση και τη δύναμη του στόλου της απολαμβάνει μια πραγματική ανεξαρτησία, τουλάχιστον ως τα μέσα του 3ου ΠΚΕ. αιώνα[9].

Στη ρωμαϊκή περίοδο εξαλείφονται βαθμιαία από τις ελληνικές πόλεις και τα τελευταία κατάλοιπα της δημοκρατίας, καθώς σταθερή επιδίωξη των Ρωμαίων ήταν να θέτουν τη διοίκηση των επαρχιακών κρατών υπό τον αποκλειστικό έλεγχο των εύπορων τάξεων, οι οποίες με τη σειρά τους υπάγονταν στο ρωμαίο κυβερνήτη[10]. Οι Ρωμαίοι που εγκαθίσταντο στις ελληνικές πόλεις είχαν το δικαίωμα να κατέχουν γη (*εγκεκτημένοι*), ενώ εκείνοι που απλά διέμεναν λόγω των επαγγελματικών τους δραστηριοτήτων ονομάζονταν *συμπραγματευόμενοι.* Στις πόλεις της Μακεδονίας απέκτησαν το δικαίωμα της γαιοκτησίας, αναλάμβαναν τιμητικά αξιώματα και είχαν το δικαίωμα ως ενιαίο σώμα - όχι ατομικά- να συμμετέχουν στις εργασίες της Εκκλησίας του δήμου και στη Βουλή[11]. Πλήρη πολιτικά δικαιώματα είχαν οι Ρωμαίοι στις αποικίες τους στην Κόρινθο, τη Νικόπολη, την Πέλλα, το Δίο, την Κασσάνδρεια και τους Φιλίππους. Επίσης, πολλοί απέκτησαν πολιτικά δικαιώματα και δυνατότητα συμμετοχής στα δημόσια αξιώματα στην Αθήνα, ως δικαστές ή μέλη του Αρείου Πάγου.

Όπως είναι φυσικό μετά τη ρωμαϊκή κατάκτηση στις περισσότερες ελληνικές πόλεις η εντόπια αριστοκρατία διατήρησε την κοινωνική της θέση, αλλά είχε πολύ περιορισμένη πολιτική δύναμη και δεν ενσωματώθηκε πλήρως στην αντίστοιχη ρωμαϊκή τάξη[12]. Υπάρχουν βέβαια περιπτώσεις στις οποίες η εντόπια αριστοκρατία παραγκωνίστηκε πλήρως κατά τη μετατροπή της πόλης σε ρωμαϊκή αποικία (Βέροια). Στην περίπτωση της Σπάρτης κατά τη ρωμαϊκή περίοδο έχουμε το παράδειγμα μιας μικτής τοπικής αριστοκρατίας, η οποία αποτελείτο από Ρωμαίους και Σπαρτιάτες. Ωστόσο, η σημαντικότερη μακροπρόθεσμη συνέπεια της καταστροφής της ελληνικής δημοκρατίας στις πόλεις φαίνεται να είναι η πλήρη αποδυνάμωση των ασθενών οικονομικά τάξεων με την αφαίρεση του δικαιώματός τους να διατυπώνουν τις αντιρρήσεις τους για όσα συνέβαιναν με νόμιμα μέσα[13], με αποτέλεσμα να καταφεύγουν στη φυγή ή την εξέγερση. Σε διαφορετική περίπτωση έπρεπε να βρουν κάποιο γαιοκτήμονα, που θα τους παρείχε «προστασία» με αντάλλαγμα την ελευθερία τους.

Στον οικονομικό τομέα τα πράγματα είναι διαφορετικά. Με την ανατολή της αυτοκρατορικής εποχής οι ελληνικές πόλεις ανακάμπτουν σταδιακά απότην παρακμή. Η επιβεβλημένη *Pax Romana* εξομαλύνει την οικονομία, η οποία φθάνει στο απόγειό της κατά τον 2ο αιώνα. Κάτι τέτοιο φαίνεται από την οικοδομική δραστηριότητα, την αύξηση των επιγραφικών κειμένων και την επανακοπή νομισμάτων, η οποία είχε ανασταλεί επί μακρόν μετά τη ρωμαϊκή κατάκτηση[14]. Η αναδιοργάνωση της οικονομίας έχει άλλοτε θετικά και άλλοτε αρνητικά αποτελέσματα, καθώς παλαιές πόλεις χάνουν την αυτονομία τους και συγχωνεύονται με άλλες, ιδρύονται νέες πόλεις ή παρακμάζουν κέντρα που ευημερούσαν στο παρελθόν. Όμως, αυτό που παραμένει είναι μια διαρκής αφαίμαξη με έμμεση ή άμεση φορολογία προς το ρωμαϊκό κράτος. Ακόμη και οι αποκαλούμενες ελεύθερες πόλεις (*civitates liberae*), μολονότι δεν ήταν άμεσα εξαρτημένες από τον Ρωμαίο διοικητή, δεν απαλλάσσονταν από τη φορολογία. Οι υποτελείς πόλεις (*civitates*

stipendiariae) όφειλαν να καταβάλλουν φόρους που υπάγονταν άμεσα στη δικαιοδοσία του Έπαρχου, ο οποίος και τους επέβαλε την εφαρμογή του ρωμαϊκού δικαίου[15].

Επίμετρο

Αναμφίβολα η πόλη δεν ήταν θεσμός αποκλειστικά ελληνικός. Πόλεις οργανωμένες υπήρξαν σε πολύ παλαιότερες περιόδους από εκείνες που διεκδικεί η ελληνική ιστορία με ζωντανή και δυναμική μυθολογία και θεωρούνταν από τους λαούς που τις κατοίκησαν κυριολεκτικά και μεταφορικά άξονας του κόσμου (*axis mundi*). Η διαφορά βρίσκεται στο γεγονός ότι έστω και με τα σαφή πολιτικά και κοινωνικά τους μειονεκτήματα -θεωρούμενα από την οπτική γωνία του παρόντος χρόνου- οι ελληνικές πόλεις στις καλύτερες στιγμές τους κληροδότησαν στο σύγχρονο πολιτισμό ιδέες όπως η ανοχή στην ιδιαιτερότητα, το ζωντανό ενδιαφέρον για την πορεία της κοινότητας και το πάθος για την ανεξαρτησία. Το πόσο υιοθετήσαμε ή επεξεργαστήκαμε ως σύγχρονος πολιτισμός αυτές τις ιδέες είναι μια διαφορετική ιστορία.

Βιβλιογραφία

Andrewes A., *Αρχαία Ελληνική Κοινωνία,* Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα 1999)
Botsford & Robinson, *Αρχαία Ελληνική Ιστορία,* Μ.Ι.Ε.Τ, (Αθήνα 1995)
Γιαννόπουλος Ι., κ.α. *Ελληνική Ιστορία,* Τομ. Α, Ε.Α.Π. (Πάτρα 1999)
Derrruau M., *Ανθρωπογεωγραφία,* Μ.Ι.Ε.Τ, (Αθήνα 1991)
Eiwagner J.-Donder H., «Η Μυκηναϊκή Θρησκεία» στο *Ο Μυκηναϊκός Κόσμος, Πέντε Αιώνες Πρώιμου Ελληνικού Πολιτισμού 1600-1100 π.Χ,* Υπουργείο Πολιτισμού-Ελληνικό Τμήμα ICOM, (Αθήνα 1988)
Παπαθανασόπουλος Γ.Α., (εκδ.), *Νεολιθικός Πολιτισμός στην Ελλάδα,* Ίδρυμα Ν.Π. Γουλανδρή-Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης, (Αθήνα 1996)
Ste Croix G.E.M. de, *Ο Ταξικός Αγώνας στον Αρχαίο Ελληνικό Κόσμο, από την Αρχαϊκή Εποχή ως την Αραβική Κατάκτηση,* Κέδρος, (Αθήνα 1997)
Thomson G., *Η Αρχαία Ελληνική Κοινωνία-Το Προϊστορικό Αιγαίο,* Κέδρος, (Αθήνα 1989)
Mosse Cl., Schnapp-Gourbellion A., *Επίτομη Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας (2.000-31 π.Χ),* Παπαδήμας, (Αθήνα 1999)
Polignac F. de, *Η Γέννηση της Αρχαίας Ελληνικής Πόλης,* Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα 2000)

Ξενόγλωσση

Bernardo-Brea L., «Poliochni. Citta preistorica nell isola di Lemnos, Vol. II Testo e Tavole», *Monografie della Scuola Archeologica die Atene e delle Missioni Italiane in Oriente,* L' Erma di Bretschneider, (Roma 1976)
Fontana W. L., *Economic History of Europe, I The Middle Ages,* (ed.), C.M.Cipolla (1972)
Green P., (ed.), *Hellenistic History & Culture,* University of California Press, (Los Angeles-Berkeley-London 1993)
Brunt, P.A., «The Romanization of the local ruling classes in the Roman empire», in: Pippidi, D.M., *Assimilation et resistance a la culture greco-romaine dans le monde ancien.* Travaux du VIe Congres International d'etudes Classiques, (Paris 1976)

Επιστημονικός τύπος

Branigan K., «The Round Graves of Levkas reconcidered», *The Annual of the British School at Athens* 70, (Αθήνα 1975)
Μπούρας Χαρ., «Η Αθήνα κατά την Ελληνιστική Περίοδο», στο *Αρχαιολογία της πόλης των Αθηνών-Επιστημονικές Επιμορφωτικές Διαλέξεις,* Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών (Ιανουάριος-Μάρτιος 1994)
Σάμψων Αδ., «Νέα στοιχεία για τη Μεσολιθική Περίοδο στον Ελληνικό χώρο», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 61, (Αθήνα 1996)

Σημειώσεις – Παραπομπές

Πρόλογος

[1] Derrruau M., *Ανθρωποგεωγραφία,* Μ.Ι.Ε.Τ, (Αθήνα 1991): 471.
[2] Fontana W. L., *Economic History of Europe, I The Middle Ages,* (ed.) C.M.Cipolla (1972): 144-5.
[3] Ste Croix G.E.M. de, *Ο Ταξικός Αγώνας στον Αρχαίο Ελληνικό Κόσμο, από την Αρχαϊκή Εποχή ως την Αραβική Κατάκτηση,* Κέδρος, (Αθήνα 1997): 31.
[4] Thomson G., *Η Αρχαία Ελληνική Κοινωνία-Το Προϊστορικό Αιγαίο,* Κέδρος, (Αθήνα 1989): 247.

Η Πόλη στην Προϊστορία

[1] Γιαννόπουλος Ι., κ.α., *Ελληνική Ιστορία,* Τομ. Α, Ε.Α.Π. (Πάτρα 1999): 42.
[2] Σάμψων Αδ., «Νέα στοιχεία για τη Μεσολιθική Περίοδο στον Ελληνικό χώρο», *Αρχαιολογία και Τέχνες* 61, (Αθήνα 1996): 46-51.
[3] Βλ. υπερκείμενο στο www.fhw/chronos/01/gr/nl/housing/index.html.
[4] Πρωτοβερνικωτά (*Urfirnis*): Κατηγορία αγγείων, τα οποία κατασκευάζονταιαπό εξαιρετικά καθαρό πηλό με σαπωνοειδή υφή. Η επιφάνειά τους καλύπτεται με ένα πρωτόγονο βερνίκι, που δεν είναι παρά αραιωμένος πηλός, απλωμένος στην επιφάνεια του αγγείου με κάποιο ύφασμα.
[5] Μεγαρόσχημο: ορθογώνιο στενόμακρο κτήριο, όμοιο με το μέγαρο, που όμως εφάπτεται σε γειτονικά κτίσματα όμοιου ή διαφορετικού τύπου. Στις πλευρές του είναι δυνατή η προσθήκη βοηθητικών χώρων.
[6] Βλ. υπερκείμενο www.fhw/chronos/01/gr/nl/housing/index.html. [7] Κ. Κωτσάκης, «Ανταλλαγές και Σχέσεις» στο Παπαθανασόπουλος Γ.Α., (εκδ.), *Νεολιθικός Πολιτισμός στην Ελλάδα,* Ίδρυμα Ν.Π. Γουλανδρή-Μουσείο Κυκλαδικής Τέχνης, (Αθήνα 1996): 168-170.
[8] Bernardo-Brea L., «Poliochni. Citta preistorica nell isola di Lemnos, Vol. II Testo e Tavole», *Monografie della Scuola Archeologica die Atene e delle Missioni Italiane in Oriente,* L' Erma di Bretschneider, (Roma 1976): 21-34.
[9] Στην Πολιόχνη διακρίνονται επτά διαφορετικές οικοδομικές φάσεις: 1.Μαύρη-Τελική Νεολιθική-4000 ΠΚΕ. 2.Κυανή-Οχύρωση 3.Πράσινη-Πρώιμη Χαλκοκρατία-3000-2300 ΠΚΕ. 4.Ερυθρά-Οικιστικό Κενό 5.Κίτρινη-Κοινοτικά Κτήρια 6.Καστανή-Μέση Χαλκοκρατία 7.Ιώδης -Ύστερη Χαλκοκρατία-Οικιστικό Κενό.
[10] Βλ. υπερκείμενο στο www.fhw.gr/chronos/02/islands/gr/index.html
[11] Φάση Αίγινα V (2200-2050 ΠΚΕ). Βλ. επίσης υπερκείμενο «Η Εποχή του Χαλκού στην Ηπειρωτική Ελλάδα, Πρώιμη Χαλκοκρατία» στο www.fhw/chronos/03/mainland/gr/index.html
[12] Βλ. Botsford & Robinson, *Αρχαία Ελληνική Ιστορία,* Μ.Ι.Ε.Τ, (Αθήνα 1995):19.
[13] Βλ. Branigan K., «The Round Graves of Levkas reconcidered», *The Annual of the British School at Athens* 70, (Αθήνα 1975): 37-49.
[14] Mosse Cl., Schnapp-Gourbellion A., *Επίτομη Ιστορία της Αρχαίας Ελλάδας (2.000-31 π.Χ),* Παπαδήμας, (Αθήνα 1999): 66.
[15] Βλ. Kilian K., «Η Μυκηναϊκή Αρχιτεκτονική» στο *Ο Μυκηναϊκός Κόσμος, Πέντε Αιώνες Πρώιμου Ελληνικού Πολιτισμού 1600-1100 π.Χ,* Υπουργείο Πολιτισμού-Ελληνικό Τμήμα ICOM, (Αθήνα 1988): 35.
[16] Βλ. Eiwagner J.-Donder H., *Η Μυκηναϊκή Θρησκεία στο Ο Μυκηναϊκός Κόσμος, Πέντε Αιώνες Πρώιμου Ελληνικού Πολιτισμού 1600-1100 π.Χ,* Υπουργείο Πολιτισμού-Ελληνικό Τμήμα ICOM, (Αθήνα 1988): 40.

Η Πόλη στη Γεωμετρική, την Αρχαϊκή και την Κλασική Περίοδο
[1] Βλ Mosse C., Schnapp-Gourbellion A., *ό.π.:* 130.
[2] Βλ. Polignac F. de, *Η Γέννηση της Αρχαίας Ελληνικής Πόλης,* Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα 2000): 29. «…Οι ανασκαφές στο Λευκαντί της Εύβοιας έφεραν στο φως έναν κόσμο που δεν αντιστοιχεί καθόλου με την εικόνα μιας Ελλάδας τόσο ριζικά φτωχής και απομονωμένης, με τόσο έντονα τα στοιχεία της παλινδρόμησης σε πρωτόγονο στάδιο όσο θα υποθέταμε πριν από είκοσι χρόνια…».
[3] Βλ. υπερκείμενο στο www.fhw.gr/chronos/04/gr/Society/index.html. Επίσης, βλ. Mosse C., Schnapp-Gourbellion A., *ό.π.:* 164.
[4] Στο ίδιο: 159.
[5] Βλ. Botsford & Robinson, *ό.π.:* 60.
[6] Βλ. Polignac F. de, *ό.π.:* 233. Στους στοχασμούς του για την τέλεια πόλη ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί το βλέμμα ως κριτήριο ελέγχου της χώρας: «Την χώραν θα πρέπει να μπορεί εύκολα να την αγκαλιάσει το βλέμμα (ευσύνοπτον), ώστε να είναι εύκολη η υπεράσπισή της (ευβοήθητον)» (*Πολιτικά,* 7,5,2/1327 a).
[7] Βλ. Thomson G., *ό.π.* : 247.
[8] Γιαννόπουλος Ι., κ.α. *ό.π.*: 62.
[9] Στο ίδιο: 78.
[10] Βλ. Mosse C., Schnapp-Gourbellion A., *ό.π.*: 175.
[11] Βλ. Polignac F. de, *ό.π.*: 15, Πρόλογος της Claude Mosse.
[12] Στο ίδιο: 217.
[13] Βλ. Andrewes A., Αρχαία Ελληνική Κοινωνία, Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα 1999): 141.
[14] Βλ. Botsford & Robinson, *ό.π.*: 318-319.
[15] Βλ. Γιαννόπουλος Ι., κ.α*ό.π.*: 82.
[16] Βλ. Μπούρας Χαρ., «Η Αθήνα κατά την Ελληνιστική Περίοδο», στο *Αρχαιολογία της πόλης των Αθηνών-Επιστημονικές Επιμορφωτικές Διαλέξεις,* Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών (Ιανουάριος-Μάρτιος 1994).
[17] Βλ. Botsford & Robinson, *ό.π.*: 128.
[18] Βλ. Γιαννόπουλος Ι., κ.α. *ό.π.*: 72.
[19] Βλ. υπερκείμενο στο http://www2.fhw.gr/chronos/05/gr/society/index.html
[20] Βλ. Botsford & Robinson, *ό.π.*:.
[21] Βλ. υπερκείμενο στο http://www.fhw.gr/chronos/05/gr/society/index.html
[22] Βλ. Andrewes A., *ό.π.*: 181.
[23] Βλ. υπερκείμενο στο http://www.fhw.gr/chronos/04/gr/society/index.html
[24] Ste Croix G.E.M. de, *ό.π.*: 107.
[25] Βλ. Γιαννόπουλος Ι., κ.α., *ό.π.*: 244.
[26] Βλ. Andrewes A., *ό.π.*: 104: «Όχι βέβαια ότι στην Αθήνα παρακολουθούσαν ταχτικά τις συνεδρίες της εκκλησίας του δήμου περισσότεροι από ένα μικρό ποσοστό (σε εποχή που μπορεί να υπήρχαν ακόμη και 45 χιλιάδες πολίτες με δικαίωμα ψήφου, σπάνια ασκούσαν αυτό το δικαίωμα περισσότεροι από 5 έως 6 χιλιάδες[…]».
[27] Βλ. υπερκείμενο στο http://www2.fhw.gr/chronos/05/gr/society/index.html
[28] Βλ. Mosse C., Schnapp-Gourbellion A., *ό.π.*: 365.
[29] Βλ. Polignac F. de, *ό.π.*: 46-51.
[30] Βλ. Andrewes A., *ό.π.*: 360.
[31] Βλ. Botsford & Robinson, *ό.π.*: 65.

Η Πόλη στην Ελληνιστική και τη Ρωμαϊκή Περίοδο
[1] Βλ. Ste Croix G.E.M. de, *ό.π.*: 379.
[2] Βλ. υπερκείμενο στο http://www.fhw.gr/chronos/06/gr/society/index201.html
[3] Στο ίδιο.
[4] Βλ. Ste Croix G.E.M. de, *ό.π.*: 381.

[5] Βλ. Botsford & Robinson, *ό.π.*: 440.
[6] Στο ίδιο: 513.
[7] Βλ. Green P., (ed.), *Hellenistic History & Culture, University of California* Press, (Los Angeles-Berkeley-London 1993):140.
[8] Mosse C., Schnapp-Gourbellion A., *ό.π.*: 450.
[9] Στο ίδιο σελ. 440.
[10] Βλ. Ste Croix G.E.M. de, *ό.π.*: 387.
[11] Βλ. υπερκείμενο στο http://www.fhw.gr/chronos/07/gr/society/index32.html
[12] Βλ. Brunt, P.A., «The Romanization of the local ruling classes in the Roman empire», in: Pippidi, D.M., *Assimilation et resistance a la culture greco-romaine dans le monde ancien.* Travaux du VIe Congres International d'etudes Classiques, (Paris 1976): 161-173.
[13] Βλ. Ste Croix G.E.M. de, *ό.π.*: 399.
[14] Βλ. Γιαννόπουλος Ι., κ.α. *ό.π.*: 208.
[15] Βλ. υπερκείμενο στο http://www.fhw.gr/chronos/07/gr/economy/index40.html

Η εκπαίδευση στην αρχαία Ελλάδα

Λέξεις κλειδιά: *αρχαία Αθήνα*, *αρχαία Ελλάδα*, *αρχαία Κρήτη*, *αρχαία Σπάρτη*, *εκπαίδευση*

Κ. Καλογερόπουλος Δρ. Πολιτισμικής Τεχνολογίας Πανεπιστήμιο Αιγαίου
Η Ελλάδα υπήρξε ένας από τους εκπαιδευτές του κόσμου, με τρόπο που ακόμη και ο Περικλής δεν τόλμησε να φανταστεί. Τα διανοητικά, αισθητικά και πολιτικά επιτεύγματα της κλασικής Ελλάδας μαγεύουν εδώ και αιώνες τους μελετητές του δυτικού πολιτισμού. Η ήδη αχανής βιβλιογραφία συνεχίζει να αυξάνεται και η πλήρης κατανόηση του ελληνικού πολιτισμού απαιτεί κοπιαστική μελέτη των διαφορετικών του όψεων.

Μία από αυτές τις όψεις είναι η εκπαίδευση, η οποία συνδέεται άρρηκτα με κάθε είδους πολιτισμική ανάπτυξη. Αναμφίβολα, είναι γνωστό πως η εκπαίδευση στην αρχαία Ελλάδα επηρέασε σε μεγάλο βαθμό την ανάπτυξη ενός δυναμικού πολιτιστικού συνεχούς, που συνδέει το παρελθόν με το μέλλον, επεκτάθηκε στην ευρωπαϊκή ήπειρο και τις κτήσεις της και είναι γνωστό σήμερα με το γενικό όρο «δυτικός πολιτισμός».

Ωστόσο, οποιαδήποτε μελέτη των επιδράσεων της αρχαίας ελληνικής εκπαίδευσης στο σύγχρονο κόσμο απαιτεί γνώση του ίδιου του αντικείμενου της εκπαίδευσης, έτσι όπως αναπτύχθηκε στις διαφορετικές πόλεις-κράτη της ελληνικής επικράτειας. Στο συγκεκριμένο άρθρο, λοιπόν, θα προσπαθήσουμε -έστω και συνοπτικά εξαιτίας του περιορισμένου χώρου- να δούμε πώς γινόταν η εκπαίδευση καταρχήν στη Σπάρτη και την Κρήτη και κατόπιν στην Αθήνα, καθώς το παράδειγμα των Αθηνών μιμήθηκε σχεδόν όλη η υπόλοιπη Ελλάδα.

Η Εκπαίδευση στη Σπάρτη και την Κρήτη
Σύμφωνα με το μύθο ο Σκύθης Ανάχαρσις, επιστρέφοντας από τα ταξίδια του, αναφέρει πως οι Σπαρτιάτες ήταν ο μόνος ελληνικός λαός με τον οποίο κατόρθωσε να συζητήσει λογικά, γιατί μόνον αυτός είχε το χρόνο να είναι σοφός. Παρόλες τις αντιρρήσεις του Ηρόδοτου[1], φαίνεται πως οι Σπαρτιάτες είχαν άφθονο χρόνο στη διάθεσή τους, όντας απελευθερωμένοι από την ανάγκη του πλουτισμού. Δεν ασκούσαν εμπόριο μήτε ήταν απασχολημένοι με κάποιο επάγγελμα. Έτσι, περνούσαν όλο το χρόνο τους αφιερωμένοι στην εκπαίδευσή τους σύμφωνα με τα σπαρτιατικά ιδεώδη. Ο χρόνος τους μοιραζόταν ανάμεσα στη φυσική εξάσκηση, τη στρατιωτική εκπαίδευση, το κυνήγι, τα δημόσια πράγματα και τις «λέσχες», στις οποίες δεν επιτρέπονταν οι συζητήσεις για δουλειές, παρά μόνο για ό,τι θεωρείτο ευγενές[2].

Σε αυτό το απόλυτα οργανωμένο κράτος το αγόρι έμενε σπίτι του ως τα επτά του χρόνια. Ακόμη και τότε, όμως, οι γονείς τους φρόντιζαν να τα παίρνουν μαζί τους στα *φειδίτια* ή *φιλίτια,* τις κοινές τράπεζες των Σπαρτιατών. Ακούγοντας τις συζητήσεις τους πάνω σε πολιτικά θέματα, τα αγόρια ήδη εκπαιδεύονταν στον σπαρτιατικό τρόπο ζωής. Τα κορίτσια έμεναν στο σπίτι και έπαιρναν το γεύμα μαζί με τη μητέρα τους. Στα *φειδίτια* οι γονείς ήταν υποχρεωμένοι να συνεισφέρουν κάθε μήνα ένα *μέδιμνο* κριθάρι, οκτώ *χοές* οίνου, πέντε *μνας* τυρί και μισή *μνα* σύκα. Αν ήταν τόσο φτωχοί, που δεν μπορούσαν να συνεισφέρουν, τότε έχαναν τα δικαιώματά τους ως πολίτες και τα παιδιά τους δεν ήταν δυνατόν να εκπαιδευτούν στα σπαρτιατικό σύστημα. Γενικά, λοιπόν, τα

σπαρτιατικά σχολεία ήταν μόνο για τους *ομοίους*[3], δηλαδή για εκείνους που μπορούσαν να πληρώσουν την εγγραφή σε είδος.

Ωστόσο, γίνονταν επίσης δεκτά και άλλα παιδιά, αρκεί κάποιος να συνεισέφερε εκ μέρους τους το απαιτούμενο τίμημα[4], προκειμένου να συνοδεύουν τα παιδιά του στο σχολείο. Ο αριθμός αυτών των σχολικών συνοδών εξαρτάτο άμεσα από το μέγεθος της συνεισφοράς σε είδος, αλλά δε γίνονταν πολίτες όταν μεγάλωναν. Η απόδοση της ιδιότητας του πολίτη γινόταν μόνο σε εξαιρετικές περιπτώσεις, όταν η αξία τους ή οι υπηρεσίες ήταν τέτοιες που η πόλη-κράτος τις αναγνώριζε. Αλλοι μαθητές παρόμοιου είδους ήταν οι *μόθωνες* ή *μόθακες*[5] και οι *τρόφιμοι*[6]. Η διαφορά με τους τρόφιμους βρίσκεται στο γεγονός ότι ήταν παιδιά ελεύθερων Σπαρτιατών και συνεπώς είχαν πλήρη πολιτικά δικαιώματα. Σε μεταγενέστερες περιόδους, στην εποχή της φθοράς του θεσμού πόλης-κράτους εξαιτίας του μεγάλου δημογραφικού προβλήματος των ελληνικών πόλεων-κρατών, όσοι απολάμβαναν της σπαρτιατικής εκπαίδευσης αποκτούσαν και πολιτικά δικαιώματα.

Μετά τα επτά τους χρόνια τα αγόρια απομακρύνονταν από το σπίτι και οργανώνονταν σε έναν ιδιαίτερα συστηματικό τρόπο εκπαίδευσης -ανάλογο με εκείνον της Κρήτης- σε *αγέλες* ή *βούες*[7]. Υποδιαιρέσεις των αγελών ήταν οι *ίλες,* οι οποίες πιθανώς είχαν δύναμη 64 αγοριών. Οι αγέλες τρέφονταν, κοιμούνταν και έπαιζαν μαζί και βρίσκονταν υπό την εποπτεία του *παιδονόμου,* ενός πολίτη που απολάμβανε του γενικού σεβασμού και κατείχε υψηλή θέση. Βοηθοί του ήταν οι *μαστιγοφόροι*[8], οι οποίοι επέβαλαν τη σκληρή πειθαρχία, για την οποία τόσο φημισμένη ήταν η σπαρτιατική κοινωνία. Ακόμη και όταν έλειπε ο παιδονόμος ή οι μαστιγοφόροι, φαίνεται πως η πειθαρχία διατηρείτο ακέραια υπό την εποπτεία του *βουαγόρα* ή *αγελάρχη,* δηλαδή του περισσότερο θαρραλέου και λογικού αγοριού σε κάθε αγέλη. Επίσης, σε κάθε σχολείο τοποθετείτο ένας νέος που είχε συμπληρώσει το 20ο έτος της ηλικίας του και ονομαζόταν *είρην* ή *ιρήν.* Εκείνος παρακολουθούσε προσεκτικά τις μάχες τους και τους χρησιμοποιούσε ως υπηρέτες στο σπίτι του για το γεύμα του. Τα μεγαλύτερα αγόρια του έφερναν ξύλα για τη φωτιά, ενώ τα μικρότερα μάζευαν λαχανικά. Βέβαια, ο μοναδικός τρόπος για να αποκτηθούν αυτές οι προμήθειες ήταν η κλοπή από τους κήπους ή τις λέσχες των ανδρών, γεγονός που αύξανε τις ικανότητες των νέων στην ανίχνευση. Αφού γευμάτιζαν όλοι μαζί, τότε ο *είρην* τους προέτρεπε να τραγουδήσουν και κατόπιν να συζητήσουν θέματα ηθικής ή πολιτικής.

Ο είρην, ο παιδονόμος, ή οποιοσδήποτε πρεσβύτερος ασχολείτο με την εκπαίδευση ελεύθερα και εθελοντικά. Τούτο το σύστημα, βέβαια, εξαιτίας της απλότητάς του δεν κόστιζε στην πόλη-κράτος. Επίσης, ήταν ένα σύστημα απόλυτα φυσικής εκπαίδευσης. Ο Πλούταρχος αναφέρει πως «μάθαιναν γράμματα γιατί κάτι τέτοιο ήταν χρήσιμο»[9]. Στην πραγματικότητα οι γραπτοί νόμοι ήταν πολύ λίγοι και περνούσαν από γενιά σε γενιά μέσω της προφορικής παράδοσης. Φυσικά, η ρητορική απαγορευόταν σε αντιπαράθεση με τις ελεγείες του Τυρταίου, αλλά η δύναμη του λόγου ήταν πανταχού παρούσα. Ο Πλάτωνας στον Πρωταγόρα λέγει πως «αν συζητήσεις με ένα Λάκωνα, στην αρχή σου φαίνεται απλά ηλίθιος. Ξαφνικά, σε ένα κρίσιμο σημείο, πετάει λίγα λόγια και τότε οι συνομιλητές του φαίνονται μικρά παιδιά μπροστά του»[10].

Οπωσδήποτε, το αντικείμενο της σπαρτιατικής εκπαίδευσης δεν ήταν η συσσώρευση γνώσης και η διανοητική οξύτητα, αλλά αυτό δε σημαίνει πως η Σπάρτη δεν ήταν αφεαυτής μια εκπαιδευτική δύναμη. Στην πραγματικότητα είναι λίγα τα όσα γνωρίζουμε, προκειμένου να έχουμε μια αντικειμενική άποψη και σε ορισμένες περιπτώσεις τα συμπεράσματά μας είναι αυθαίρετα ή αντιφατικά. Για παράδειγμα, γνωρίζουμε ότι οι Σπαρτιάτες εκτιμούσαν πολύ τον Όμηρο για το ηρωικό του ύφος, παρόλο που τρόπος ζωής που περιέγραφε ήταν Ιωνικός και όχι Δωρικός. Σύμφωνα με τον Βέρνερ Τζάγκερ στο έργο του *Παιδεία,* η πεποίθηση πως η σπαρτιατική εκπαίδευση δεν ήταν τίποτε άλλο από

στρατιωτική εκπαίδευση, προήλθε από τις αφηγήσεις του Αριστοτέλη στα *Πολιτικά* και του Πλάτωνα στους *Νόμους*, όπου περιγράφει το πνεύμα του συντάγματος του Λυκούργου. Ωστόσο, είναι πολύ πιθανό τούτες οι απόψεις να είναι προϊόν των συγκυριών της εποχής της παρακμής της Σπάρτης, η οποία κυριευμένη από δίψα για δύναμη έχασε την παλιά ευνομία της, την οποία τόσο θαύμασε όλος ο ελληνικός κόσμος.

Με τη σειρά του το κρητικό σύστημα εκπαίδευσης ήταν παρόμοιο με εκείνο της Σπάρτης από πολλές απόψεις. Κατά τον ίδιο τρόπο η διδασκαλία παρεχόταν από ένα πρεσβύτερο μέλος της κοινότητας, αλλά στην Κρήτη η εκπαίδευση κόστιζε στους γονείς ακόμη λιγότερα απ ό,τι στη Σπάρτη, καθώς τα παιδιά τρέφονταν κυρίως με δημόσια έξοδα[11]. Οι γυναίκες έπαιρναν το γεύμα τους στο σπίτι, ενώ οι άνδρες σε λέσχες που αποκαλούνταν *ανδρεία*. Στα *ανδρεία* συμμετείχαν όλα τα αρσενικά της οικογένειας. Συνήθως τα αγόρια δικαιούνταν το μισό της τροφής των ενήλικων, εκτός από τα ορφανά που δικαιούνταν πλήρη μερίδα στη λέσχη του νεκρού πατέρα τους.

Στην πραγματικότητα η κρητική λέσχη είναι ένα αμάλγαμα αρκετών οικογενειών σε ένα είδος πατριάς, όλα τα αρσενικά μέλη της οποίας δειπνούσαν μαζί. Τα αγόρια τούτης της πατριάς κοιμούνταν πιθανώς μαζί σε κοιτώνες της λέσχης και σχημάτιζαν ένα ξεχωριστό σχολείο. Στα κοινά συσσίτια με την παρουσία των πρεσβύτερων ενθαρρύνονταν οι συζητήσεις γύρω από ηθικά και πολιτικά θέματα, τα οποία όφειλαν να διδαχθούν. Οι πρεσβύτεροι εξέλεγαν κάποιον να υπηρετήσει ως παιδονόμος ή επιστάτης των αγοριών της λέσχης. Κάτω από την επίβλεψή του τα αγόρια μάθαιναν γράμματα, γυμνάζονταν διαρκώς, εκπαιδεύονταν στη χρήση των όπλων -ιδιαίτερα του τόξου- και στους πολεμικούς χορούς, όπως ο χορός των Κουρητών και ο Πυρίχειος. Μάθαιναν σαν τραγούδι τους νόμους της πατρίδας τους, για να τους αποστηθίζουν, μια και η άγνοια των νόμων δε δικαιολογείτο. Ο παιάνας ήταν η κύρια μορφή τραγουδιού τους και ήταν εκπαιδευμένοι στο λιτό ύφων των λακεδαιμόνιων συναδέλφων τους.

Οι νεαροί Κρήτες εκπαιδεύονταν στην ατομική και την ομαδική μάχη ενάντια σε άλλες λέσχες-σχολεία. Επίσης, διδάσκονταν την αντοχή σε πολλών ειδών δυσκολίες. Χειμώνα-καλοκαίρι φορούσαν τον ίδιο κοντό χιτώνα -όπως και οι Σπαρτιάτες- και μάθαιναν να αψηφούν τη ζέστη και το κρύο, τα ορεινά μονοπάτια και τα χτυπήματα που δέχονταν στα γυμνάσια και τις μάχες. Στα σχολεία παρέμεναν ως τα δέκα επτά τους χρόνια, οπότε και γίνονταν έφηβοι με ειδική τελετή, τα *Εκδύσια.* Όπως οι νέοι της Αθήνας, έδιναν όρκο υπακοής στο κράτος και μίσους ενάντια στους εχθρούς του και κατόπιν έμπαιναν σε *αγέλες,* τις οποίες συγκέντρωναν γύρω τους πλούσιοι και διακεκριμένοι έφηβοι. Ο αριθμός των ατόμων που συγκέντρωνε μια αγέλη εξαρτάτο κυρίως από τον πλούτο και τη δημοτικότητα του νέου, γεγονός που προσδίδει στο θεσμό ένα αριστοκρατικό στοιχείο, σε αντίθεση με τη Σπάρτη.

Ο πατέρας του νεαρού αρχηγού ήταν συνήθως ο αρχηγός της αγέλης -αγελάτης- και είχε πλήρη εξουσία. Καθοδηγούσε τους νέους στο κυνήγι και τους δρόμους, δηλαδή τα γυμνάσια των εφήβων. Μάλιστα, οι Κρήτες που δεν είχαν ακόμη εισέλθει σε αγέλες εξαιρούνταν αυτών των γυμνασίων και ονομάζονταν *απόδρομοι.* Ο αρχηγός της αγέλης μάζευε τους την αγέλη όπου επιθυμούσε και είναι πολύ πιθανό πως οι νέοι έτρωγαν και κοιμούνταν στο σπίτι του προστάτη τους. Η ζωή τους περιβαλλόταν από μια πολεμική ατμόσφαιρα και θεωρούσαν πολύτιμα αγαθά τη στρατιωτική στολή και τα όπλα τους. Στις αγέλες οι νεαροί Κρήτες έμεναν ως τη μέρα του γάμου τους, οπότε επέστρεφαν στα σπίτια και τις λέσχες τους.

Από πρακτικής άποψης δεν μπορούμε να πούμε πολλά για την κρητική εκπαίδευση. Από την ημέρα που ο Ιδομενέας σαλπάρισε από την Τροία, η Κρήτη σχεδόν χάνεται από την

ελληνική ιστορία. Πολύ ισχυρή για να της επιτεθούν οι γείτονές της και συνάμα πολύ αδύναμη εξαιτίας των πολλών φέουδων παρέμεινε απομονωμένη από την ηπειρωτική Ελλάδα και το αρχιπέλαγος ως το τέλος της περιόδου της ελληνικής ανεξαρτησίας.

Αθήνα και οι άλλες πόλεις της Ελλάδας
Στη Λακωνία και την Κρήτη –κυρίως αγροτικές περιοχές που στηρίζονταν στο σύστημα της γαιοκτησίας- δεν υπήρχε η ανάγκη εκπαίδευσης σε θέματα που σχετίζονταν με το εμπόριο ή τη βιοτεχνία. Θα περίμενε, λοιπόν, κανείς να ανακαλύψει πολλά τέτοια στοιχεία στους Αθηναίους ή τους Ίωνες της Μ. Ασίας. Η πραγματικότητα, όμως, ήταν εντελώς διαφορετική. Για τον Έλληνα η λέξη εκπαίδευση σήμαινε εκπαίδευση του χαρακτήρα, αρμονική ανάπτυξη του σώματος, του νου και της φαντασίας και συνεπώς κάθε είδους τεχνική εκπαίδευση αποκλειόταν από τα ελληνικά σχολεία ως βάναυσος. Ο Ηρόδοτος ισχυρίζεται πως απέκτησαν αυτή την άποψη από τους λαούς που τους περιέβαλαν[12]. Με τη σειρά του ο Πλάτωνας θεωρεί τον έμπορο ή τον τεχνίτη ακατάλληλο ως ενεργό πολίτη[13], όπως και ο Αριστοτέλης[14], ο οποίος θεωρεί ανάξιο ό,τι παρεμβάλλεται στη σωματική ή τη διανοητική ανάπτυξη.

Πώς, λοιπόν, διδάσκονταν οι τέχνες και το εμπόριο στην αρχαία Ελλάδα; Από τις μαρτυρίες που διαθέτουμε[15], οι τέχνες ή το εμπόριο ήταν κυρίως κληρονομική ενασχόληση. «Οι γιοι των τεχνιτών μαθαίνουν την τέχνη του πατέρα τους, όσο μπορούν οι πατέρες και και οι όμοιοί τους να τη διδάξουν». Στη *Δημοκρατία*[16] ο Πλάτων αναφέρει πως οι *παίδες,* των κεραμιστών -μια λέξη που περιλαμβάνει τους γιους και τους μαθητευόμενους- είναι στην πραγματικότητα υπηρέτες και βοηθοί για μακρύ χρονικό διάστημα, πριν τους επιτραπεί να φτιάξουν το δικό τους κεραμικό. Οι μαθητές ενός γιατρού που ονομαζόταν Πιτταλός αναφέρονται από τον Αριστοφάνη[17], ενώ ο κωμωδιογράφος Σωσίπατρος βάζει έναν μάγειρα να λέει πως οι μαθητές του πρέπει να γνωρίζουν αστρολογία, αρχιτεκτονική και στρατηγική, πριν έρθουν να μαθητεύσουν δίπλα του. Με τη σειρά του ο Σόλων, προκειμένου να ενθαρρύνει τους αθηναίους τεχνίτες, έλεγε πως «ο πατέρας που δε δίδαξε το γιο του κάποια τέχνη, δεν μπορεί να απαιτεί βοήθεια στα γεράματά του»[18].

Υπήρχε, λοιπόν, ένα σύστημα μεταβίβασης της γνώσης, σε ό,τι αφορούσε το εμπόριο και τις τέχνες, αλλά η γενική άποψη ήταν πως: «η τεχνική καθοδήγηση και όλη η διδασκαλία που αποβλέπει στην οικονομική απολαβή είναι χυδαία και δε δικαιούται το όνομα της εκπαίδευσης. Η αληθινή εκπαίδευση στοχεύει αποκλειστικά στην αρετή, η οποία ωθεί το παιδί να είναι καλός πολίτης, ικανός να κυβερνήσει και να υπακούσει»[19]. Έτσι, οι Σπαρτιάτες και οι Κρήτες δεν ήταν μόνοι. Είχαν την υποστήριξη όλης της Ελλάδας στην απόφασή τους να εξορίσουν από τα σχολεία τους κάθε ιδέα τεχνικής ή επαγγελματικής εκπαίδευσης.

Παρόλα αυτά η εκπαίδευση και πάλι έμεινε μισή, συγκρινόμενη με τα δεδομένα των σύγχρονων κοινωνιών. Και τούτο γιατί απευθυνόταν μόνο στα αγόρια της οικογένειας. Οι γυναίκες ζούσαν περίπου σε καθεστώς ανατολίτικου περιορισμού, εκτός ίσως από τη Χίο, τη Λοκρίδα, την Κρήτη και φυσικά τη Σπάρτη. Σύμφωνα με τον Περικλή δια στόματος Θουκυδίδη[20], η Αθηναία μητέρα οφείλει να ζει τόσο αποσυρμένη ζωή, ώστε το όνομά της να μην ακούγεται ανάμεσα στους άνδρες, είτε για καλό ή για κακό. Ο Πλάτων είναι ο πρώτος που ενδιαφέρεται για την εκπαίδευση των γυναικών, τις συζύγους των φυλάκων της κοινότητας. Στην πραγματικότητα τις θεωρεί όχι μόνον σύζυγους αλλά και φύλακες[21]. Θεωρεί πως οι γυναίκες των φυλάκων είναι ικανές για δημιουργική συνεισφορά στο κτίσιμο της κοινότητας, αλλά δεν περιμένει πως αυτό θα το κάνουν μέσω της οικογενειακής ζωής. Με αυτόν τον τρόπο αντιτίθεται στην επικρατούσα άποψη πως οι γυναίκες είναι μόνο για να κάνουν παιδιά και να φροντίζουν το νοικοκυριό τους. Παραδέχεται πως διαθέτουν λιγότερη σωματική ρώμη, αλλά αυτό δεν μπορεί να τις εμποδίσει από το να μοιράζονται τα

καθήκοντα των φυλάκων. Αν, λοιπόν, είναι ικανές να κάνουν την ίδια δουλειά, τότε δικαιούνται τροφής και παιδείας. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο πρέπει να εκπαιδεύονται στη μουσική, τη γυμναστική και τον πόλεμο, όπως ακριβώς οι άνδρες.

Τούτη η άποψη είναι στην πραγματικότητα μια επαναστατική ανανέωση, που πιθανώς ξεσήκωσε πολύ γέλιο στην εποχή της. Είναι δυνατόν οι γυναίκες να γυμνάζονται γυμνές στην παλαίστρα, όταν μάλιστα σύμφωνα με τα λόγια του Ηρόδοτου η γυναίκα χάνει τη σεμνότητά της μαζί με τα ρούχα της[22]; Όμως ο Πλάτων δε θεωρεί πως κινδυνεύει η ηθική από τους κανόνες που θέτει. Σκέπτεται πως ήταν οι βάρβαροι εκείνοι που επέβαλαν τη άποψη ότι η γύμνια είναι ατιμωτική ακόμη και για τους άνδρες, επηρεάζοντας τους Έλληνες της Μ. Ασίας. Η άποψή του συμβολίζει τις γενικότερες κοινωνικές αλλαγές του 4ου αιώνα, μια εποχή κατά την οποία οι καλλιτέχνες άρχισαν να απεικονίζουν τη γυναίκα γυμνή. Από την άλλη οι γυναίκες είναι επιτυχημένες στην ιατρική και τη μουσική. Γιατί όχι. Λοιπόν, και στα αθλητικά ή τον χειρισμό των όπλων; Επιπλέον, ο αυξανόμενος αριθμός των γυναικείων ρόλων στην τραγωδία δείχνει πως η γυναίκα σε αυτή την εποχή ανακαλύπτεται ως ανθρώπινο ον και πως συζητείται πλέον δημόσια το δικαίωμά της στην εκπαίδευση. Ο Πλάτων προσθέτει μερικές σπαρτιατικές πινελιές στο σχέδιό του. Αν, όμως, αφαιρεθούν ορισμένα από τα εξωτερικά χαρακτηριστικά, αυτό που μένει είναι ένα σύγχρονο πρόγραμμα για την εκπαίδευση των γυναικών. Ας κλείσουμε εδώ, όμως, αυτό το θέμα, που οπωσδήποτε δικαιούται γενικότερης ανάλυσης και ερμηνείας, γιατί ερμηνεύει σκοτεινές πτυχές ενός λαμπρού κατά τα άλλα πολιτισμού, επηρεασμένου ωστόσο σαφώς από το μύθο της πατριαρχίας και ας επιστρέψουμε στην προσπάθειά μας να καταγράψουμε -έστω και συνοπτικά- την εκπαίδευση στην υπόλοιπη Ελλάδα.

Θα δούμε τώρα πώς ήταν διαρθρωμένη η παιδεία στην Αθήνα και τις άλλες πόλεις. Το σύνηθες σύστημα της πρωτοβάθμιας -θα μπορούσαμε να πούμε- εκπαίδευσης στην Αθήνα είναι ευθύνη των *γραμματιστών,* των *κιθαριστών* και των *παιδοτρίβων.* Οι γραμματιστές δίδασκαν γραφή, ανάγνωση και στοιχεία αριθμητικής και δίδασκαν τους μαθητές τους να διαβάζουν και να μαθαίνουν από στήθους τους μεγάλους ποιητές -Όμηρο Ησίοδο κ.α. Οι κιθαριστές με τη σειρά τους δίδασκαν τα αγόρια πώς να παίζουν την επτάχορδη λύρα και να τραγουδούν τα έργα των λυρικών ποιητών. Οι παιδοτρίβες φρόντιζαν για τη φυσική τους ανάπτυξη με τρόπο επιστημονικό. Τους δίδασκαν την πάλη, το παγκράτιο, την πυγμαχία, το τρέξιμο, τη ρίψη του δίσκου, το άλμα και ποικίλες άλλες ασκήσεις στην παλαίστρα. Σε αυτό το τριπλό σύστημα ενίοτε προστίθετο και το σχέδιο ή η ζωγραφική[23], ειδικότερα από τα τέλη του 4ου αιώνα. Ωστόσο, το σύνηθες σύστημα εκπαίδευσης περιελάμβανε λογοτεχνία, μουσική και αθλητικά.

Ποιό απ’ όλα διδασκόταν πρώτο; Μάλλον διδάσκονταν όλα ταυτόχρονα, αν και η φυσική εκπαίδευση σε απλουστευμένη μορφή ήταν η πρώτη ενασχόληση των αγοριών από το 6ο έτος της ηλικίας τους. Για τις πιο περίπλοκες ασκήσεις και τεχνικές έπρεπε να περιμένουν τουλάχιστον ως τα δώδεκα. Ωστόσο, τόσο ο Πλάτωνας όσο και ο Αριστοτέλης επιμένουν πως η φυσική προετοιμασία πρέπει να ξεκινά αρκετά χρόνια πριν από κάθε είδους διανοητική εκπαίδευση. Την κύρια ευθύνη για τη σειρά προετοιμασίας και τη διευθέτηση τέτοιων θεμάτων είχε ο *παιδαγωγός* της οικογένειας, ο οποίος ανήκε στο υπηρετικό προσωπικό.

Σε παλαιότερες εποχές τούτη η πρωτοβάθμια εκπαίδευση διαρκούσε ως τα δέκα οκτώ. Αλλά προς το τέλος του 5ου αιώνα δημιουργήθηκε ένα δευτεροβάθμιο σύστημα εκπαίδευσης. Η πιο σημαντική μαρτυρία έρχεται από τον Πλάτωνα, ο οποίος περιγράφει στη *Δημοκρατία* ένα σύστημα μαθητείας στα μαθηματικά λίγο πριν την εφηβεία. Σύμφωνα με τον Αριστοτέλη[24] εφαρμοζόταν τρία χρόνια πριν την εφηβεία, αν και στην πραγματικότητα η παρακολούθηση των μαθημάτων δεν ήταν αυστηρά καθορισμένη. Ενίοτε

οι γιοι των φτωχών ολοκλήρωναν γρήγορα το πρόγραμμα της πρωτοβάθμιας εκπαίδευσης, ενώ οι γόνοι των πλουσίων την καθυστερούσαν όσο ήθελαν, γεγονός που ο Ξενοφών θεωρεί απαξιωτικό για την αθηναϊκή εκπαίδευση[25].

Μετά τα δέκα οκτώ οι νεαροί Αθηναίοι προχωρούσαν στην πολεμική τους εκπαίδευση. Τον πρώτο χρόνο αυτής της εκπαίδευσης τον περνούσαν στην Αθήνα και τον δεύτερο σε φρούρια των συνόρων και σε στρατόπεδα. Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου μάλλον διέθεταν λίγο χρόνο για διανοητικές ενασχολήσεις. Ωστόσο, όταν κατέρρευσε η στρατιωτική δύναμη των Αθηνών υπό την μακεδονική κυριαρχία, τα στρατιωτικά καθήκοντα των εφήβων έγιναν εθελοντικά και η εκπαίδευσή τους αντικαταστάθηκε από μαθήματα φιλοσοφίας και λογοτεχνίας. Το στρατιωτικό σύστημα έγινε Πανεπιστήμιο, το οποίο παρακολουθούσαν λίγοι εύποροι νέοι ή πλούσιοι ξένοι. Ως πρόδρομος του πρώτου πανεπιστημίου, η δίχρονη εκπαίδευση των εφήβων δικαιούται τον τίτλο της τριτοβάθμιας εκπαίδευσης, παρόλο που ως τον 3ο αιώνα παρείχε μόνο στρατιωτική εκπαίδευση.

Η αθηναϊκή εκπαίδευση, όπως και η εκπαίδευση των άλλων πόλεων, διαιρείται σε τρία στάδια: Το Πρωτοβάθμιο, από τα έξι ως τα δέκα τέσσερα, το Δευτεροβάθμιο από τα δέκα τέσσερα έως τα δέκα οκτώ και το τριτοβάθμιο από τα δέκα οκτώ έως τα είκοσι. Από τα τρία στάδια το τρίτο μόνο ήταν υποχρεωτικό και το παρείχε η πόλη-κράτος. Το δεύτερο ήταν εντελώς προαιρετικό και μάλλον για τους εύπορους. Από το πρωτοβάθμιο τα γράμματα ήταν μάλλον δια νόμου υποχρεωτικά, όπως φαίνεται από έναν παλιό νόμο που αποδίδεται στο Σόλωνα[26] και ο οποίος αναφέρει πως το παιδί πρέπει να διδάσκεται γράμματα και κολύμπι. Μετά από αυτό οι φτωχοί μπορούν να στρέψουν την προσοχή τους στη γεωργία και το εμπόριο, ενώ οι πλουσιότεροι στη μουσική, την ιππασία, τη γυμναστική, το κυνήγι και τη φιλοσοφία.

Συμπέρασμα

Φαίνεται από τα παραπάνω πως η παιδεία των αρχαίων στην πλήρη μορφή της υπήρξε προνόμιο των εύπορων τάξεων, κάτι που αδιάκριτα συμβαίνει ως τη σύγχρονη εποχή μας με συγκαλυμμένο ή απροκάλυπτο τρόπο. Ωστόσο, είναι φανερό πως ο στόχος της ελληνικής εκπαίδευσης στην αρχαιότητα θεωρητικά και πρακτικά ήταν η παραγωγή του καλύτερου δυνατού πολίτη και όχι ο πλουτισμός –σε αντιστροφή προς τη σύγχρονη πραγματικότητα. Αναζητούσε το καλό της κοινότητας και όχι το καλό του ατόμου. Βέβαια οι μέθοδοι και τα υλικά της μαθητείας διέφεραν από περιοχή σε περιοχή, όμως το ζητούμενο ήταν το ίδιο, η εκπαίδευση του χαρακτήρα, κάτι που οι Έλληνες γονείς ζητούσαν επίμονα από τους διευθυντές των σχολείων.

Επίσης σημαντική -αν και όχι στην περίπτωση της Σπάρτης ή της Κρήτης, όπου το ιδανικό ζητούμενο ήταν η ανδρεία, η τόλμη, η στρατιωτική μαθητεία και η διακυβέρνηση- ήταν η αναζήτηση της αισθητικής και της φαντασίας, μέσω της τέχνης και της μουσικής. Τούτο γινόταν μέσω της εξατομίκευσης και της απομάκρυνσης του παιδιού από τις επιρροές της οικογένειας. Τόσο ο νεαρός Σπαρτιάτης όσο και ο νεαρός Αθηναίος ή Εφέσιος από τα έξι μόλις χρόνια του περνούσε όλη την ημέρα του μακριά από το σπίτι, με τη συντροφιά των συνομηλίκων του στην παλαίστρα ή τους δρόμους. Μάθαινε να ξεκόβει από την οικογένειά του και να σχετίζεται με τους αυριανούς συμπολίτες του. Αναμφίβολα έχανε πολλά από αυτό το σύστημα, αλλά έτσι εξασφαλιζόταν η ενότητα και η συνέχεια της πόλης-κράτους. Όλα εξασφάλιζαν πως το παιδί θα συνειδητοποιούσε ότι είναι μέλος μιας κοινότητας, για την ευτυχία και την ευημερία της οποίας η προσωπική τους επιθυμία ή ευχαρίστηση έπρεπε να υποτάσσεται. Με αυτόν τον τρόπο αναπτύχθηκε και έμεινε στην ιστορική μνήμη η αίσθηση της αυτοθυσίας για χάρη της πολιτείας [*sic*] ή της κοινότητας. Τώρα στο χέρι μας είναι να συγκρίνουμε τα αποτελέσματα της παιδείας στο παρελθόν με τα αποτελέσματα της παιδείας στο παρόν. Στο χέρι μας είναι να εξάγουμε συμπεράσματα, για το πού μας οδηγεί

αλάθητα η παρούσα νοοτροπία μας σε εκπαιδευτικά θέματα. Και όλα αυτά γιατί η μελέτη του παρελθόντος δεν είναι αυτοσκοπός ή ξερή επιστημονική έρευνα. Είναι η μελέτη ενός παραδείγματος, με την αυστηρά επιστημονική έννοια, που μπορεί να μας δείξει το δρόμο για την ατομική και συλλογική ολοκλήρωση.

Σημειώσεις – Παραπομπές

[1] Ηρόδοτος 4. 77.
[2] Πλούταρχου, *Λυκούργος,* 25.
[3]Ξενοφώντος, *Αναβ.* iv, 6.14.
[4] Πλούταρχου, (*Αθην.* vi. 271 e).
[5] Γιοι ειλώτων που εκπαιδεύονταν μαζί με νέους Σπαρτιάτες, απελευθερώνονταν κατόπιν, αλλά δεν είχαν πλήρη πολιτικά δικαιώματα.
[6] Γιοι φτωχών ελεύθερων Σπαρτιατών.
[7] Πλούταρχου, *Λυκούργος,* 16. Οι νέοι αποκαλούνταν *αγελαστοί* ή *βούα*.
[8] Ξενοφώντος, *Συν. Λακ.* ii, 2.
[9] Πλούταρχου, *Λυκούργος,* 16.
[10] Πλάτων, *Πρωταγόρας,* 342 E.
[11] Αριστοτέλους, *Πολιτικά ii.* 10. 8.
[12] Ηρόδοτος, 2,167.
[13] Πλάτων, *Νόμοι,* 846 D.
[14] Αριστοτέλους, *Πολιτικά,* viii, 2. 4.
[15] Πλάτων, *Πρωταγόρας,* 328, A.
[16] Πλάτων, *Δημοκρατία,* 476, A.
[17] Αριστοφάνους, *Αχαρνής,* 1032.
[18] Πλούταρχου, *Σόλων,* 22.
[19] Πλάτων, *Νόμοι,* 643 E.
[20] Θουκυδίδης, ii, 45. 4.
[21] Πλάτων, *Δημοκρατία,* 540 D.
[22] Στο ίδιο, 443, E5.
[23] Αριστοτέλους, *Πολιτικά,* viii, 3. 1.
[24] Στο ίδιο, viii, 4. 9.
[25] Ξενοφώντος, *Συν. Λακ.,* iii.
[26] Διάφοροι συγγραφείς, *Leges Atticae,* ii, 4.

Βιβλιογραφία-Πηγές

Dittenberg, W., *De Ephebis Atticis Dissertatio,* Dieterich, (Gottingen, 1863).
Muller, K.O., *Dorians,* (Oxford, 1830).
Jaeger, W., *Paideia, The Ideals of Greek Culture,* Oxford University Press, (Oxford, 1945).
Wilkins, A. S., *National Education in Greece,* Cambridge, (London, 1873).
Mahaffy, J. P., *Old Greek Education,* Kegan Paul, (1883).
Freeman K. J. *Schools of Hellas, MacMillan and Co,* (London, 1908).
Godley A. D., (trans), *Herodotus,* Cambridge, Harvard University Press, (1920).
Plato, *Platonis Opera,* (ed. John Burnet), Oxford University Press, (1903).
Plutarch, *Plutarch's Lives,* (trans Bernadotte Perrin), Cambridge, MA, Harvard University Press, William Heinemann Ltd. (London, 1914).
Xenophon, *Xenophontis opera omnia,* vol. 1, Oxford, Clarendon Press, (1900, repr.1968).
Aristotle, *Aristotle in 23 Volumes,* Vol. 21, (trans. H. Rackham), Cambridge, MA, Harvard University Press, William Heinemann Ltd. (London, 1944).
Aristophanes, *Aristophanes Comoediae,* vol. 2. (ed. F.W. Hall and W.M. Geldart), Clarendon

Press, (Oxford, 1907).
Thucydides, *Historiae in two volumes,* Oxford University Press, (Oxford, 1942).

Γλώσσα, Εκπαίδευση

Προσεγγίσεις στην ελληνική γλώσσα

Λέξεις κλειδιά: *γλώσσα*, *εκπαίδευση*

Κ. Καλογερόπουλος Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου:

Στην παρούσα μελέτη θα προσπαθήσουμε να αναλύσουμε δύο διαφορετικές προσεγγίσεις στην ουσία και τη λειτουργικότητα της ελληνικής γλώσσας, στηριγμένοι στην εκφορά του λόγου δύο επιστημόνων στα πλαίσια ενός συνεδρίου με θέμα «Η ελληνική γλώσσα στη διευρυμένη Ευρωπαϊκή Ένωση»[1]. Κατόπιν, θα εκφέρουμε την προσωπική μας άποψη για την ελληνική γλώσσα, συνθετική και διαφοροποιημένη από τις σύγχρονες τάσεις εξειδίκευσης της γλωσσολογικής επιστήμης. Οπωσδήποτε, οι σύγχρονες επιστημονικές θεωρήσεις και προβληματισμοί περί της ελληνικής γλώσσας επηρεάζονται σημαντικά από πολλούς και διαφορετικούς παράγοντες, όπως για παράδειγμα η φιλοσοφία της παγκοσμιοποίησης ή του εθνοκεντρισμού οι διαφορετικές σχολές σκέψης για τη θεώρηση της γλώσσας σε θεωρητικό και πρακτικό επίπεδο (*in situ*)[2] κ.α.

Η τοποθέτηση σε ένα τόσο εξειδικευμένο θέμα απαιτεί -εκτός από τις ιστορικές αναφορές στην εξέλιξη της γλωσσολογικής επιστήμης- τη χρήση μιας συγκεκριμένης επιστημονικής μεταγλώσσας[3] που, αν και στριφνή ενίοτε, είναι δυνατόν να αποδώσει καθαρότερα το μέγεθος της διάστασης στις απόψεις που παρουσιάζονται στο συγκεκριμένο διάλογο. Στην περίπτωση της ελληνικής γλώσσας, μάλιστα, τα πράγματα δεν είναι καθόλου απλά, καθώς υφίσταται μια μακρά χρονική περίοδος δυναμικής εξέλιξης, μετάλλαξης ή μετουσίωσης των χρησιμοποιούμενων μορφημάτων[4] από την αρχαιότητα ως τη σύγχρονη εποχή, γεγονός που εισάγει πολλαπλούς προβληματισμούς και διαφορετικές οπτικές γωνίες εξέτασης του αντικειμένου.

Η γλώσσα ως αξία: Ο μύθος και η πραγματικότητα της συνέχειας

Σε μια από τις γνωστότερες αφηγήσεις στις Ιστορίες του ο Ηρόδοτος βάζει τους Αθηναίους να εξηγήσουν, γιατί δε θα πρόδιδαν ποτέ την Ελλάδα[5]. Οι λόγοι είναι αφενός οι καμένοι ναοί των θεών που ζητούν εκδίκηση, αφετέρου η κοινή κληρονομιά αίματος και γλώσσας, τα κοινά ιερά και οι θυσίες, εν τέλει ο ίδιος τρόπος ζωής[6]. Μαζί με την εξ αίματος φυλετική συγγένεια και τη θρησκευτική λατρεία, η γλώσσα εμφανίζεται εδώ ως ιδιάζουσα πολιτισμική αξία, άμεσα σχετιζόμενη με την ελληνική ταυτότητα και σαφώς συνδεδεμένη με τη θέση του Γ. Μπαμπινιώτη στο συνέδριο για την ελληνική γλώσσα. Ο εν λόγω ακαδημαϊκός θεωρεί πως η γλώσσα είναι η σκέψη του, ο πολιτισμός του, η ιστορία του, η ταυτότητά του. Τούτη η δήλωση στα πλαίσια ενός συνεδρίου για την ελληνική γλώσσα στο περιβάλλον της διευρυμένης Ευρωπαϊκής Ένωσης –εκεί δηλαδή που η ελληνική γλώσσα χαρακτηρίζεται ως ασθενής[7]- αποκτά ιδιαίτερη σημασία, γιατί αποδίδει την εικόνα της γενικότερης θέσης του και του στοχασμού του για το γλωσσικό αντικείμενο.

Σε ό,τι αφορά στο πρώτο σκέλος της δήλωσής του «η γλώσσα είναι η σκέψη μου», προφανώς ο Γ. Μπαμπινιώτης αναφέρεται στο σημαινόμενο[8] του γλωσσικού σημείου[9] σκέψη. Χρησιμοποιούμε εδώ τους συγκεκριμένους γλωσσολογικούς όρους, γιατί ένα γλωσσικό σημείο, δηλαδή μια λέξη, δεν έχει εξ ορισμού αιτιολογική σχέση ανάμεσα στο σημαίνον[10] και το σημαινόμενο[11]. Η σχέση είναι αποτέλεσμα κοινωνικής σύμβασης ανάμεσα στο άτομο και το γλωσσικό ή πολιτισμικό του περιβάλλον. Με άλλα λόγια αντί να μας πει πως η γλώσσα για τον ίδιο αντιπροσωπεύει εκείνη τη συγκεκριμένη κατηγορία αντικειμένων που ονομάζονται «σκέψεις» του, πραγματώνει τη νοητική επεξεργασία των

εμπειρικών του δεδομένων και τα αποδίδει αφαιρετικά ως «σκέψη» του, μετατρέποντας παράλληλα το αντικείμενο σε κατηγορούμενο.

Η διαδικασία της αφαίρεσης και της γενίκευσης απουσιάζει από τα πρωτογενή συστήματα σήμανσης, όπως είναι τα επιφωνήματα για την ανθρώπινη γλώσσα ή τα ζωικά συστήματα επικοινωνίας[12]. Η γλωσσική εξέλιξη των πρωτόγονων κοινωνιών ανέπτυξε θεμελιώδεις τύπους νοήματος περιγραφικούς και αναφορικούς, σύμφωνα με τους οποίους οι νοητικές εικόνες των πραγμάτων ή των φαινομένων ανακαλούνται στο μυαλό ταυτόχρονα με την ομιλία. Στη συνέχεια η ανάπτυξη περίπλοκων κοινωνικών σχημάτων έδωσε κοινωνικούς και συναισθηματικούς τύπους νοήματος, δηλαδή παράπλευρες σημασίες, συνδεόμενες με κοινωνικούς ρόλους ή προσωπικές οπτικές γωνίες εξέτασης των λεγομένων[13]. Από αυτή την άποψη, λοιπόν, η γλώσσα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την εξελικτική πορεία και την πολυπλοκότητα της ανθρώπινης σκέψης[14]. Αλλά είναι πραγματικά αυτό που θέλει να εντοπίσει ο καθ. Μπαμπινιώτης με τη δήλωσή του;

Περισσότερο φως στην έρευνά μας μπορεί να ρίξει ο συνδυασμός τούτης της συγκεκριμένης θέσης με την άποψή του ότι «η γλώσσα αποτελεί αξία». Ο αξιακός χαρακτήρας της γλώσσας προκύπτει κυρίως από την ανθρωποκεντρική θεωρία για την καταγωγή της[15], καθώς τη συνδέει με την εξελικτική πορεία του ανθρώπου, την παραγωγή πολιτισμού και της προσδίδει τη μεταφυσική διάσταση της θείας δωρεάς. Αφαιρώντας από τη γλώσσα τη δυνατότητα της αλληλεπίδρασης με το φυσικό της περιβάλλον, την τοποθετεί στη σφαίρα της ανθρώπινης σκέψης και μάλιστα σε επίπεδο οντογένεσης[16]. Με αυτόν τον τρόπο βέβαια η γλώσσα καθίσταται η ουσία και όχι το εργαλείο της σκέψης[17].

Ο ίδιος ο Γ. Μπαμπινιώτης, αλλά και η επιστημονική ομάδα που στηρίζει τη θέση του, δίνει αξιακό χαρακτήρα στη γλώσσα, προσδιορίζοντάς τη ως «καθοριστικό συστατικό της προσωπικότητας του ατόμου και της φυσιογνωμίας ενός λαού»[18]. Βάσει του συγκεκριμένου προσδιορισμού γίνονται κατανοητές οι επόμενες δηλώσεις πως η γλώσσα είναι ο πολιτισμός του, η ιστορία του, η ταυτότητά του. Με αυτόν τον τρόπο αυτοπροσδιορίζεται και τοποθετείται στο χώρο εκείνων των θεωρητικών –όπως ο Herder ή ο Humboldt- που συνέδεσαν τη γλώσσα και τη λογοτεχνία με τον ιδιαίτερο τρόπο σκέψης, το ιδιόμορφο πνεύμα ενός λαού[19].

Για να στηρίξει περισσότερο τη θέση του χρησιμοποιεί τη διατύπωση του L. Wittgenstein «η γλώσσα μου είναι ο κόσμος μου»[20] και του F. de Saussure για τον ορισμό της γλώσσας ως ταξινομία του κόσμου. Βέβαια, η μεταφορά αυτού που ήθελε να πει ο Wittgenstein με τη φράση «the means of my world mean the limits of my language», μόνον επαγωγικώς θα μπορούσε να σημαίνει «η γλώσσα μου είναι ο κόσμος μου», καθώς επιδέχεται και άλλων ερμηνειών[21]. Την ίδια θέση φαίνεται πως υποστηρίζει και ο E. Cassirer, ο οποίος πιστεύει ότι η θεωρητική γνώση ξεκινά από έναν κόσμο προσχεδιασμένο από τη γλώσσα[22]. Εδώ ας μας επιτραπεί μια μικρή διόρθωση, καθώς, ο Saussure δεν αναφέρει τη γλώσσα ως ταξινομία του κόσμου, αλλά ως αρχή ταξινόμησης και ενότητας του λόγου[23]. Αντί για αυτή τη δήλωση, βέβαια, ο καθ. Μπαμπινιώτης θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει κάποια άλλη που να στηρίζει πληρέστερα τις θέσεις του, αφού οπωσδήποτε η δικαίωση πρέπει να έλθει μέσα από το μεγάλο δάσκαλο. Ο F. de Saussure στη συνέχεια των μαθημάτων του αναφέρει πως «τα ήθη ενός έθνους έχουν τον αντίκτυπό τους πάνω στη γλώσσα του• άλλωστε, η γλώσσα, κατά μεγάλο βαθμό, δημιουργεί το έθνος»[24].

Ωστόσο, η ουσία των θέσεων του Γ. Μπαμπινιώτη βρίσκεται στην καταγραφή έξι πολιτισμικών και ιστορικών γνωρισμάτων που προσδίδουν ένα ιδιαίτερο χαρακτήρα στην ελληνική γλώσσα[25]. Ανάμεσά τους περιλαμβάνεται η χρήση της γλώσσας από

προικισμένα πνεύματα για μια έκφραση προηγμένων μορφών σκέψης, η πρώιμη ανάδειξη της ελληνικής σε κύρια βάση για την εννοιολογική έκφραση του δυτικού πολιτισμού, η σύγχρονη παρουσία της στο λεξιλόγιο όλων των ευρωπαϊκών γλωσσών, η αδιάκοπη προφορική και γραπτή της παράδοση, η στενή σχέση της σύγχρονης ελληνικής προς τις παλαιότερες φάσεις της και ο ρόλος της στις μεταγενέστερες μορφές παιδείας. Κατόπιν αποποιείται της θέσης ότι η ελληνική γλώσσα είναι η περιούσια γλώσσα του κόσμου, για να συνεχίσει ισχυριζόμενος πως υπήρξε όχημα εκδήλωσης του ανθρώπινου πνεύματος στις πιο μεγάλες στιγμές του.

Βέβαια, όταν αναφέρεται στη αρχαία ελληνική γλώσσα μάλλον εννοεί το γραπτό λόγο, καθώς οι προφορικές μαρτυρίες για τις φωνητικές αλλαγές δεν υφίστανται ή εξάγονται συμπερασματικά από τα λιγοστά αποσπάσματα που προσφέρονται για αυτό το σκοπό[26]. Δεν προσδιορίζει, βέβαια, αν το ενδιαφέρον του στρέφεται στο φαινόμενο του αττικισμού, στην αλεξανδρινή κοινή, στην επική κοινή, στις κοινές του προφορικού λόγου ή τις λογοτεχνικές κοινές ή σε μια γενική θεώρηση της κλασικής ελληνικής, έτσι όπως την παρουσιάζει ο G. Thomson[27].

Αντίθετα, είναι εμφανής και συγκεκριμένη η πρόθεσή του να τονίσει την -αυτονόητη κατά την άποψή μας- σχέση της ελληνικής γλώσσας με την αρχαία ελληνική, κάτι στο οποίο συμφωνούν αρκετοί έλληνες και αλλοδαποί επιστήμονες ερευνητές του θέματος[28]. Ο τρόπος, όμως, με τον οποίο τονίζει την αξία της γλώσσας ως υπαρξιακό στοιχείο[29] και το ρόλο της ελληνικής γλώσσας στην Αναγέννηση, το δυτικό πολιτισμό και τις σύγχρονες μορφές παιδείας, αποκαλύπτει μια διαφορετική προοπτική. Τη θέλησή του να παίξει η ελληνική γλώσσα έναν ιδιάζοντα ρόλο στα πλαίσια της πολυπολιτισμικής, όπως αναφέρει και ο ίδιος Ευρώπης[30]. Πολύ περισσότερο, μάλιστα, όταν θεωρεί πως ο βαθύτερος συνεκτικός δεσμός των χωρών-μελών της ευρωπαϊκής κοινότητας είναι οι αξίες πάνω στις οποίες στηρίχθηκε ο δυτικός πολιτισμός. Αναμφίβολα για τον ίδιο οι αξίες πάνω στις οποίες στηρίχθηκε ο δυτικός πολτισμός είναι οι αξίες που πρόβαλε το αρχαίο ελληνικό πνεύμα και συνεπώς η γλώσσα μέσω της οποίας εκφράστηκαν αυτές οι αξίες[31].

Ο κίνδυνος της αλλοίωσης της γλώσσικής ταυτότητας σύμφωνα με τον Γ. Μπαμπινιώτη προέρχεται από την αθρόα εισροή τύπων και λέξεων, τα αποκαλούμενα γλωσσικά δάνεια, από ισχυρότερες γλώσσες, χωρίς ωστόσο να αναφέρεται στα δάνεια που έχει δεχθεί κατά καιρούς στην ιστορική της εξέλιξη η ελληνική γλώσσα. Από την άλλη θεωρεί μύθο το γεγονός της υπεροχής ορισμένων γλωσσών, «ο οποίος μάλιστα βαδίζει στα ίδια ύποπτα και επικίνδυνα αχνάρια της υπεροχής ορισμένων λαών…». Εντούτοις, ο ίδιος παράγει το δικό του μύθο, θεωρώντας την ελληνική γλώσσα ως μοναδικό φορέα του δυτικού πολιτισμού ή όχημα εκδήλωσης του ανθρώπινου πνεύματος στις υψηλότερες στιγμές του[32].

Οι θέσεις του Γ. Μπαμπινιώτη στηρίζονται σαφώς σε φιλοσοφικές ή γλωσσολογικές θεωρήσεις σαν κι αυτές που περιγράφτηκαν πιο πάνω και αναπτύχθηκαν παράλληλα με τη γέννηση του εθνικισμού στην Ευρώπη του 17ου αιώνα, αλλά και σε προγενέστερες θεωρήσεις ελλήνων λογίων όπως ο Κοραής, ο οποίος ήταν ο πρώτος που υποστήριξε την ταυτότητα ανάμεσα στο έθνος και τη γλώσσα[33] ή ο Χατζιδάκις. Επίσης, οι θέσεις και η επιμονή του στο θέμα της ιστορικής συνέχειας στηρίζεται από το έργο των γλωσσολόγων που θεωρούν πρωταχικό μέλημα τη διαχρονική θεώρηση της γλώσσας ως βασικό συστατικό του αξιακού χαρακτήρα της.

Η γλώσσα ως εργαλείο: Η κατάργηση των μύθων

Ο αντίλογος στη θέση του Γ. Μπαμπινιώτη -στο ίδιο συνέδριο- έρχεται δια στόματος Γ. Βελουδή, που θεωρεί ότι «η γλώσσα μας είναι “αξία”, με πολλές όμως και ειδοποιούς διαφορές». Επίσης, φαίνεται πως δεν ενδιαφέρεται για την ιστορική προοπτική της

γλώσσας, θεωρεί άστοχη τη μετάγγιση παλαιότερων κειμένων στη σύγχρονη μορφή μιας γλώσσας και εν τέλει βλέπει τη γλώσσα ως εργαλείο. Πιστεύει μάλιστα πως είναι παρεκτροπή το να αντιλαμβανόμαστε τη γλώσσα ως στόχο και όχι ως εργαλείο.
Για να αντιληφθούμε τις θέσεις του Γ. Βελούδη, θα πρέπει να έχουμε κατά νου την ύπαρξη μιας άλλης επιστημονικής ομάδας[34], η οποία ασχολείται περισσότερο με τη συγχρονική θεώρηση της γλώσσας, εκλαμβάνοντάς τη ως επικοινωνιακό εργαλείο που πρέπει να μελετάται στη βάση της χρηστικότητάς του, μέσα στα όρια μιας κοινωνικής ομάδας. Από αυτή την άποψη θεωρούμενη η γλώσσα είναι ένα εργαλείο, το οποίο ορισμένοιι αντιμετώπισαν ως παθητικό[35], ενώ άλλοι ως ενεργητικό[36]. Η συγκεκριμένη ομάδα θεωρεί πως υφίσταται μια μυθοπλασία γύρω από το αντικείμενο της γλώσσας, που κάθε άλλο παρά πρόσφορη είναι για την απελευθέρωση και ανάπτυξη της Ελληνικής στα πλαίσια μιας σύγχρονης κοινωνικής δομής.

Ανάμεσα στους μυθεύματα που καλλιεργούνται, σύμφωνα με την άποψη της συγκεκριμένης ομάδας , περιλαμβάνονται: η καθαρότητα και ο άμεικτος χαρακτήρας της αρχαίας ελληνικής γλώσσας, η πρότυπη αξία της έναντι όλων των άλλων γλωσσών, η αδιατάρακτη συνοχή και συνέχειά της, η αποκλειστική κληροδοσία της στους Νεοέλληνες[37]. Είναι εμφανές εδώ πως οι επιστήμονες που αναπτύσσουν τέτοια προβληματική στο αντικείμενο της γλώσσας διερευνούν σύγχρονα θεωρητικά ρεύματα, τα οποία προσεγγίζουν τη γλώσσα από μια διαφορετική οπτική γωνία και την απαγκιστρώνουν από την υποχρέωσή της ως βασικού εθνικού χαρακτηριστικού[38].

Το νέο ρεύμα στην προκειμένη περίπτωση, με εκπρόσωπους όπως ο Saussure, και ο Bolinger, ήταν εκείνο που απελευθέρωσε τη γλωσσολογία από τις επιδράσεις της φιλολογίας και εστίασε στην έρευνα των ιδιαίτερων στοιχείων της γλώσσας, αποκλείοντας τους ιστορικούς, υποκειμενικούς, ψυχολογικούς ή κοινωνικούς παράγοντες[39]. Θεώρησε πως όλες οι γλώσσες και οι διάλεκτοι είναι ισότιμες και έδωσε προτεραιότητα στο σώμα της προφορικής γλώσσας. Αν και στατικό, τούτο το σχήμα απελευθέρωσε το γλωσσικό αντικείμενο από το πρόβλημα της καταγωγής, απομονώνοντάς το παράλληλα από τις υφιστάμενες κοινωνικές επιδράσεις. Ο στόχος του ήταν να εξετάσει τη δομή, δηλαδή την κατασκευή της γλώσσας[40], πέρα από κάθε είδους εξάρτηση. Βάσει των παραπάνω ίσως γίνεται περισσότερο κατανοητή η αδιαφορία του Γ. Βελούδη για την ιστορική προοπτική της γλώσσας, αλλά και η μετατόπιση της αξίας της.

Απομάκρυνση από τον κοινωνικό παράγοντα, προϋπέθεσε και εκείνο το θεωρητικό ρεύμα που συνδύασε τη γλώσσα με τη σκέψη. Προϋπόθεση της ανθρώπινης γλώσσας θεωρήθηκε η ανάπτυξη του εγκεφάλου και επομένως της σκέψης. Η γλώσσα δε θεωρείτο γεννήτορας της σκέψης αλλά μια διαδικασία απεικονισμού της. Τούτη η θεωρία πήρε νέα μορφή μέσω του Chomsky, ο οποίος έχτισε μια νέα δομική γλωσσολογία, μεταφέροντας το βάρος από τη δομή στη σύνταξη. Σημαντική προσφορά του θεωρήθηκε για το γλωσσικό αντικείμενο η παρατήρησή του πως η ικανότητα της γλώσσας βρίσκεται για κάθε άτομο στην περιοχή μεταξύ συνειδητού και ασυνείδητου[41].

Η σκέψη για τον Chomsky υπερβαίνει τη γλώσσα και αντανακλάται πάνω της. Η σκέψη κινείται στα επίπεδα της παγκόσμιας σημειολογίας. Συνεπώς υπάρχει μια οικουμενική, μια παγκόσμια γραμματική και μια προδιάθεση κάθε φυσικής γλώσσας να συνδεθεί με τους κανόνες της[42]. Αυτός είναι ένας από τους λόγους για τους οποίους η φυσική γλώσσα δεν μπορεί να είναι στόχος, αν ερμηνεύσαμε σωστά τα λεγόμενα του Γ. Βελούδη, καθώς ο στόχος βρίσκεται στη βαθιά δομή, στη λογική της σκέψης που είναι κοινή για όλες τις γλώσσες.. Αν, ωστόσο, δεν είναι αυτό που εννοεί ο Γ. Βελούδης λέγοντας πως είναι παρεκτροπή να βλέπουμε τη γλώσσα ως στόχο, τότε περνάμε σε μια άλλη λογική ερμηνείας, σύμφωνα με την οποία δεν είναι δυνατόν η γλώσσα να θεωρείται αυτοσκοπός ή

οντότητα με μεταφυσικές προεκτάσεις ούτε ιδεολογικός στόχος. Ο ρόλος της είναι να είναι ένα εργαλείο για την εξεικόνιση της ανθρώπινης σκέψης και συνεπώς δεν μπορεί να ταυτίζεται με τη σκέψη.

Σύμφωνα με τον Λ. Τσιτσιπή[43] η επιστήμη και η ιδεολογία παρουσιάζουν αντιθετικές εξαρτήσεις. Συνεπώς η διοχέτευση της ιδεολογίας μέσω της επιστήμης είναι μια προσπάθεια από τη φύση της αντιφατική. Η επιστήμη βρίσκεται σε μια διαρκή διαλεκτική σύγκρουση ανάμεσα στην ιδεολογία και την κριτική, ανάμεσα στη θεωρία και την εμπειρία. Η μεταβίβαση ιδεολογικών θέσεων μέσω της γλωσσικής δραστηριότητας δεν είναι καθόλου «αθώα», ακόμα και αν ενδύεται τον μανδύα της εμπειρικής τεκμηρίωσης.. Η γλώσσα εμπεριέχει την πολιτική ιστορία, διαποτίζεται από την ιδεολογία και μεταβιβάζει μια φαντασιακή σχέση με την πραγματικότητα. Με άλλα λόγια καλλιεργεί μύθους.

Στην ελληνική πραγματικότητα ένας από τους πρώτους που προσπάθησε να δει συγχρονικά τη γλώσσα και φυσικά να την απαλλάξει από το βάρος της ιστορίας της ήταν ο Δ. Καταρτζής, ο οποίος έγραψε μία από τις πρώτες γραμματικές της σύγχρονης Ελληνικής, έτσι όπως μιλιόταν στην Κωνσταντινούπολη προς το τέλος του 18ου αιώνα[44]. Θεωρώντας πως δεν είναι δυνατόν να υπάρχει φραγμός στην επιστημονική γνώση, θέλησε έτσι να τραβήξει μια διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στην αρχαία γλώσσα και τη σύγχρονη απόγονό της, αλλά η πρότασή του πέρασε απαρατήρητη εν τέλει εγκαταλείφθηκε[45].

Με τη σειρά του ο Γ. Ψυχάρης -ας μας επιτραπεί εδώ για συμβατικούς λόγους να προσθέσουμε το μικρό του όνομα, παρόλο που ο ίδιος δεν το επιθυμούσε- ήταν από τους λίγους που δέχονταν ότι το φωνολογικό σύστημα της Ελληνικής είχε αλλάξει ριζικά από την αρχαιότητα και συνεπώς δε χρειαζόταν οποιαδήποτε αναδρομική διόρθωση. Επηρεασμένος, μάλιστα, από τα θεμελιώδη αξιώματα των γλωσσολόγων της εποχής του θεωρούσε πως η σταδιακή και συστηματική αλλαγή είναι αναπόσπαστο στοιχείο όλων των ζωντανών γλωσσών. Για τον Ψυχάρη η σαφέστερη απόδειξη ότι η αρχαία γλώσσα ζει ακόμη, βρίσκεται ακριβώς στο γεγονός ότι έχει αλλάξει από την αρχαιότητα[46].

Το γεγονός πως το γλωσσικό ζήτημα διατηρήθηκε επί μακρόν ως πεδίο διαμάχης όχι μόνον επιστημονικής αλλά κοινωνικής και πολιτικής απέδωσε στη γλώσσα ως αντικείμενο εξαιρετικές δυνάμεις. Δυνάμεις που θα μπορούσαν ουσιαστικά να δημιουργήσουν ή να καταστρέψουν τα θεμέλια του κράτους[47]. Οποιαδήποτε προσπάθεια επιστροφής σε μια τέτοια διαμάχη, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ακόμη και στη μορφή ενός σύγχρονου γλωσσικού προβλήματος, θα μπορούσε να είναι -και είναι- σε ένα βαθμό κοινωνικά αποσταθεροποιητική. Αποσταθεροποιητική για τον πολύ απλό λόγο ότι δεν είναι δυνατόν μέσα στο ίδιο ποτάμι, που στην προκειμένη περίπτωση είναι η εκπαίδευση ή η επικοινωνία, να λειτουργούν δύο αντίρροπα ρεύματα. Κάτω από την επιρροή αντιθετικών δυνάμεων η εξέλιξη στο αντικείμενο της γλώσσας καθίσταται διαδικασία κοπιαστική και επώδυνη γεμάτη αντιφάσεις και αντιπαραθέσεις όπως αυτή που διερευνούμε στη συγκεκριμένη περίπτωση.

Οι ψυχοειδείς μηχανισμοί της γλώσσας και η παγκόσμια γραμματική

Η δική μας θέση στηρίζεται στο γεγονός πως η έρευνα της ανάπτυξης της γραφής σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αναπαράγει την ιστορία της ανάπτυξης του προφορικού λόγου, της ομιλίας. Ο γραπτός λόγος είναι μια διακριτή γλωσσική λειτουργία, που διαφέρει από τον προφορικό λόγο τόσο στη δομή όσο και στον τρόπο[48]. Από αυτή την άποψη, λοιπόν, η οποιαδήποτε προσπάθεια σύνδεσης της ζωντανής λαλιάς των σύγχρονων Ελλήνων με τα διασωζόμενα γραπτά κείμενα της αρχαιότητας είναι τουλάχιστον άστοχος. Ο γραπτός λόγος ακόμη και στην παραμικρή προσπάθεια ανάπτυξής του απαιτεί ένα υψηλό επίπεδο αφαίρεσης. Είναι λόγος στο επίπεδο της σκέψης και της ανεικόνισης μόνο και φυσικά

στερείται της εκφραστικής ιδιότητας του προφορικού λόγου σε ό,τι αφορά στην τονική απόχρωση.

Από πολλές απόψεις, δεν έχουμε ακόμη απαντήσει σε κλασικά προβλήματα που αφορούν στη γλώσσα. Παραδείγματος χάριν, τα σημαντικά προβλήματα σχετικά με τις δημιουργικές πτυχές της γλωσσικής χρήσης παραμένουν τόσο απρόσιτα όσο ήταν πάντα. Επίσης, η μελέτη της παγκόσμιας σημειολογίας, σίγουρα κρίσιμη για μια πλήρη έρευνα της γλωσσικής δομής, έχει προοδεύσει ελάχιστα. Εκεί που έχει παρατηρηθεί κάποια πρόοδος, αν και αποσπασματική, είναι στη μελέτη των μηχανισμών της γλώσσας, εκείνων των μορφοποιητικών αρχών που καθιστούν πιθανή τη δημιουργική πτυχή της γλωσσικής χρήσης, που καθορίζουν τη φωνητική μορφή και το νοηματικό περιεχόμενο των εκφράσεων[49]. Η κατανόηση αυτών των μηχανισμών όχι μόνον αναγκάζει το γλωσσικό αντικείμενο να αναζητήσει λύσεις στο χώρο της ψυχολογίας -παρόλη την απομόνωση που του επιβάλλει η δομική γλωσσολογία- αλλά με τη σειρά του παράγει μια σειρά από επιπτώσεις στη μελέτη της ανθρώπινης ψυχολογίας, ιδιαίτερα σε ότι αφορά στον τομέα των μαθησιακών δυσκολιών.

Βάσει των παραπάνω πιστεύουμε λοιπόν πως η έρευνα στον τομέα της ελληνικής γλώσσας έχει σημαντικά θέματα να προωθήσει, ζωτικά για την παρούσα κατάσταση της κοινωνίας μας, από το να ασχολείται με το λαμπρό και ένδοξο παρελθόν. Η έρευνα των ψυχοειδών μηχανισμών της γλώσσας έχει να προσφέρει πολύ περισσότερα στην εκπαιδευτική κοινότητα για την αντιμετώπιση των κατανοητών ή μη μαθησιακών δυσκολιών και αν ανοίξει νέους ορίζοντες στον τομέα της μάθησης και της εκπαίδευσης γενικότερα.

Ο N. Chomsky[50] προτείνει την ενδιαφέρουσα υπόθεση μιας παγκόσμιας, οικουμενικής γραμματικής, για την οποία μάλιστα θέτει κάποια λεπτομερή δομή. Είναι ένα σύστημα όρων στις γραμματικές, περιορισμών στη μορφή και την ερμηνεία της γραμματικής σε όλα τα επίπεδα, από τις βαθιές δομές της σύνταξης, ως τους κανόνες που ερμηνεύουν τις συντακτικές δομές σημασιολογικά και φωνητικά. Κάθε φυσική γλώσσα κατά την άποψή του παρουσιάζει σημειολογικά μια σχέση με αυτή την παγκόσμια γραμματική και έτσι όλες οι γλώσσες οργανώνονται σε ένα δομικό σύστημα αλληλοσυσχέτισης. Έτσι, η μελέτη μιας γλώσσας, για παράδειγμα της ελληνικής, είναι δυνατόν να προμηθεύσει τον ερευνητή με σημαντικά στοιχεία για τη δομή άλλων γλωσσών. Με αυτόν τον τρόπο η πρόσληψη μιας γλώσσας είναι θέμα πρόσθεσης νέων στοιχείων στη δομή της παγκόσμιας γραμματικής, ή της τροποποίησης του συστήματος με βάση τα νέα δεδομένα.

Είναι δυνατόν η ελληνική γλώσσα να συμβάλλει θετικά στην ανάπτυξη μιας τέτοιας γραμματικής; Ναι, εφόσον ξεχάσουν οι γλωσσολόγοι τις φοβίες και τις απόψεις τους περί μιγαδοποίησης της γλώσσας.. Ή πιστεύουμε ότι η ελληνική γλώσσα με το χρονικό της βάθος, την αντοχή της στο χρόνο είναι δυνατόν να συνεισφέρει στη δημιουργία αυτής της παγκόσμιας γραμματικής και συνεπώς μπορεί να εκτεθεί άφοβα στις αλληλεπιδράσεις της παγκόσμιας γλωσσικής κοινότητας, ή είναι τόσο αδύναμη που πρέπει να απομονωθεί προκειμένου να επιβιώσει. Η απομόνωση, ωστόσο, έχει το δεδομένο κόστος του μαρασμού και της πενίας σε κοινωνικό και πολιτικό επίπεδο, ένα κόστος που πιστεύω ότι η ελληνική κοινωνία οφείλει να συνειδητοποιήσει πριν κάνει τις επιλογές της.

Επίλογος

Παρόλο που το γλωσσικό ζήτημα θεωρείται οριστικά λελυμένο -τουλάχιστον νομοθετικά από το 1976- εντούτοις οι αντιθέσεις συνεχίζονται στον τομέα θεώρησης της γλώσσας, παράγοντας ένα σύγχρονο γλωσσικό πρόβλημα. Η θέση ενός επιστήμονα ή μιας ομάδας επιστημόνων παράγει μία αντίθεση από κάποιον άλλο επιστήμονα ή αντίστοιχη ομάδα, καθώς οι αναζητήσεις και οι προβληματισμοί μας εντάσσονται στους αδυσώπητους

δυιστικούς κανόνες της λογικής ή της κοινωνικής και πολιτικής -εν γένει πολιτιστικής- παιδείας μας. Πιθανώς η λύση στα εκάστοτε παραγόμενα προβλήματα να βρίσκεται στη σύνθεση και την ποιοτική μεταβολή που αυτή μπορεί να προκαλέσει, για μια βαθύτερη κατανόηση του προς έρευνα αντικειμένου -και στην προκειμένη περίπτωση για μια βαθύτερη κατανόηση του ρόλου της γλώσσας στον ελληνικό χώρο και της ανθρώπινης φύσης γενικότερα.

Η γλωσσολογία είναι ένα ευρύ πεδίο, με ευρήματα όμως ατάκτως ερριμένα και τούτο γιατί το αντικείμενο της έρευνάς της είναι διαρκώς μεταβαλλόμενο. Η γλώσσα προχωρά ακάθεκτη, μεταπλάθεται και η επιστήμη τρέχει ξοπίσω της προσπαθώντας να ερμηνεύσει, να ταξινομήσει, να αιτιολογήσει. Πιθανώς, λοιπόν, η πρόταση του Chomsky για μια παγκόσμια γραμματική να είναι κάτι περισσότερο από αναγκαία εν όψει των δραματικών αλλαγών που παρατηρούνται στην παγκόσμια κοινωνική σκηνή, ιδιαίτερα αν ληφθεί υπ' όψιν το γεγονός πως στο θέμα της γλώσσας υπεισέρχονται ψυχοειδείς μηχανισμοί, που δεν εξαρτώνται βέβαια μόνο από το άμεσο κοινωνικό περιβάλλον μας.

Μέσα σε ένα τέτοιο εντασιογόνο περιβάλλον η ελληνική γλώσσα οφείλει να είναι ευέλικτη, δυναμική, προσαρμόσιμη στις νέες συνθήκες και σαφώς απαγκιστρωμένη από τα φαντάσματα του παρελθόντος. Για να επιτευχθεί κάτι τέτοιο, όμως, η ελληνική κοινωνία χρειάζεται ερευνητές μεγάλου βεληνεκούς στο γλωσσολογικό τομέα, διεπιστημονικά εργαστήρια και σαφείς αναπροσανατολισμούς στον εκπαιδευτικό της τομέα. Τα πανεπιστήμιά της απελευθερωμένα από το άγχος της παραγωγής επιστημόνων μπορούν να γίνουν πρωτοποριακά κέντρα έρευνας, προκειμένου να παράγουν ένα τμήμα των συνθηκών που θα διαμορφώσουν αυτή την παγκόσμια γραμματική, συμμετέχοντας ενεργά στον καθορισμό της εξελικτικής πορείας μιας οικουμενικής γλώσσας. Σε μια τέτοια περίπτωση μόνον είναι δυνατόν η ελληνική γλώσσα να εκπληρώσει το ρόλο της ως συμμέτοχου στα δρώμενα της παγκόσμιας σκηνής και της πολυπολιτισμικότητας.

Σημειώσεις -Παραπομπές

[1] Πρακτικά Συνεδρίου «Η Ελληνική Γλώσσα στη διευρυμένη Ευρωπαϊκή Ένωση», Κέντρο Λογοτεχνικής Μετάφρασης, (Αθήνα, 1996): 120.
[2] Εργασία πεδίου, στην οποία αντιμετωπίζεται η γλώσσα ως εξελισσόμενος, ζωντανός και ευαίσθητος οργανισμός με αναρίθμητες εννοιολογικές αποχρώσεις, άμεσα συνδεδεμένες με το κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον, μέσα στο οποίο γίνεται η χρήση της προς εξέτασιν γλώσσας. Η εργασία πεδίου είναι απαραίτητη για τη γλωσσολογία ως επιστήμη, καθώς είναι ο μόνος τρόπος στενής παρακολούθησης και καταγραφής των εξελικτικών ή εκφυλιστικών τάσεων του γλωσσικού συστήματος.
[3] Η ιδιαίτερη γλώσσα ή το σύστημα ορολογίας που χρησιμοποιείται για την περιγραφή ενός αντικειμένου μελέτης.
[4] Η μικρότερη δυνατή μονάδα ενός γλωσσικού συστήματος, που μπορεί να θεωρηθεί φορέας νοήματος.
[5] Ηρόδοτος, *Ιστορίαι* 8.144.2.
[6] Βλ. επίσης E.Hall, *Inventing the Barbarian,* Oxford University Press, (Oxford, 1989):165.
[7] Στα πλαίσια της θεωρίας του *γλωσσικού ηγεμονισμού* ασθενής γλώσσα θεωρείται εκείνη που εκτοπίζεται από τους ποικίλους τομείς και δραστηριότητες μιας κοινότητας με τη στενή ή την ευρεία έννοια -στην προκειμένη περίπτωση της Ευρωπαϊκής Ένωσης- και αντανακλά σε ένα βαθμό την ανισότητα στην κατανομή πολιτικής και οικονομικής δύναμης της εν λόγω κοινότητας.
[8] Αυτό που στην καθομιλούμενη αποκαλούμε έννοια, νόημα.
[9] Στην καθομιλούμενη εννοείται η λέξη.
[10] Ακουστική εικόνα, η μορφή μιας σκέψης.
[11] Βλ. Martinet A., *Θέματα Λειτουργικής Σύνταξης,* Νεφέλη, (Αθήνα, 1985): 21.

[12] Descartes R., *Discours de la Methode,* Γαλλικό Ινστιτούτο, (Αθήνα, 1948): 113.
[13] Δημητρίου Σ., *Η Εξέλιξη του Ανθρώπου V. Γλώσσα-Σώμα,* Καστανιώτης, (Αθήνα, 2000): 18.
[14] Ducrot O. – Todorov T., *Dictionnnaire encyclopedique des sciences du langage,* Seuil, (Paris, 1972): 19 και 39.
[15] Δημητρίου Σ., *ό.π.*: 19.
[16] Cassirer E., *Language and Myth,* New York 1946, Dover, (New York, 1946): 97.[17] Βλ. Φραγκουδάκη Α., *Γλώσσα και Ιδεολογία,* Οδυσσέας, (Αθήνα, 1987): 18.
[18] Μπαμπινιώτης Γ., *Ελληνική Γλώσσα: Παρελθόν, Παρόν, Μέλλον,* Gutenberg, (Αθήνα 2000: 5.
[19] Βλ. Βούρτσης Ι. κ.α., *Εισαγωγή στον Ελληνικό Πολιτισμό, Τόμος Α΄,* Ε.Α.Π. (Πάτρα, 1999): 34.
[20] Wittgenstein L., *Tractatus-Logicophilosophicus,* Gallimard, (Paris, 1972): 250.[21] ΠΚΕ «Τα όρια του κόσμου μου είναι τα όρια της γλώσσας μου».
[22] Cassirer E., *ό.π.*: 28.
[23] Βλ. Saussure F. de, *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας,* Παπαζήσης, (Αθήνα, 1979): 39-40.
[24] Στο ίδιο: 51.
[25] Μπαμπινιώτης Γ., *ό.π.*: 7.
[26] Βλ. Tonnet H., *Ιστορία της Νέας Ελληνικής Γλώσσας,* Παπαδήμας, (Αθήνα, 1995): 20.
[27] Thomson G., *Η Ελληνική Γλώσσα, Αρχαία και Νέα,* Κέδρος, (Αθήνα, 1989), σελ. 77.
[28] Βλ. Adraros F.R., *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας, από τις Απαρχές ως τις Μέρες μας,* Παπαδήμας, (Αθήνα 2003): 22. Επίσης, Thomson G., ό.π.: 23. Επίσης, Tonnet H., *ό.π.*: 13 κ.α
[29] Μπαμπινιώτης Γ., *ό.π.*: 5.
[30] Στο ίδιο: 12.
[31] Στο ίδιο: 24.
[32] Βλ. Π. Μπουκάλας “Το Ισχύον Νόμισμα της Γλώσσας και οι Θρύλοι” εφημ. Καθημερινή χ.χ.. «Οι γλωσσολόγοι βεβαίως επιμένουν ότι οι γλώσσες δεν μοιράζονται σε ανώτερες και κατώτερες, αυτό όμως δεν εμποδίζει τους μεταφυσικούς μας να αδιαφορούν για την επιστήμη όπως και για την πραγματικότητα. Στο ίνδαλμα που έχουν κατασκευάσει, η αρχαία ελληνική είναι μία, αδιαφοροποίητη ανά τους αιώνες, ίδια για όλες τις φυλές κι όλες τις πόλεις, υπερβατική, και συρρικνωτικά εξισωμένη με τη γραπτή της μόνο μορφή». Βλ. επίσης www.abnet.agrino.org.
[33] Beaton R., *Εισαγωγή στη Νεότερη Ελληνική Λογοτεχνία,* Νεφέλη, (Αθήνα, 1996):. 375.
[34] Ομάδας με την ευρύτερη έννοια του όρου και όχι με την εξειδικευμένη της στενά και αυστηρά διαρθρωμένης ομάδας με κοινούς σκοπούς και συγκεκριμένο σχέδιο επέκτασης της επιρροής της.
[35] Βλ. Piaget J., *The Language and the Thought of Child,* Meridian, (Cleveland 1963): 90.
[36] Βλ. Berkeley G., *The Principles of Human Knowledge,* Collins, (London, 1962): 59.
[37] Χάρης Γ., (Επιμ.), *Δέκα Μύθοι για την Ελληνική Γλώσσα,* Πατάκης, (Αθήνα, 2002).
[38] Βλ. Hall J. M., *Ethnic Identity in Greek Antiquity,* Oxbough, (Cambridge, 1997): 177, επιμένει πως η γλώσσα και οι διάλεκτοί της είναι περιφερειακά στοιχεία της εθνικότητας και όχι τα βασικά κριτήριά της. Για μια πιο αναλυτική συζήτηση στο θέμα της γλώσσας και της ελληνικής εθνικότητας, Βλ. F.W. Walbank, ‘The problem of Greek nationality’, στο *Phoenix* 5 (1951): 41-60.
[39] Βλ. Jackobson R., *Essais de Linguistique Generale,* Minuit, (Paris, 1976): 44-48.
[40] Βλ. Mounin G., *Κλειδιά για τη Γλωσσολογία,* Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα 1988): 89.
[41] Βλ. N. Smith-D. Wilson, *Modern Linguistics. The Results of Chomsky’s Revolution,* Penguin, (Harmondsworth, 1979): 22.
[42] Βλ. Chomsky N., *La Langage et la Pensee,* Payot, Paris 1970, σελ 69, 87.

[43] Βλ. Τσιτσιπής Λ., *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία της Γλώσσας,* Gutenberg, (Αθήνα, 1995): 118.
[44] Beaton R., *Εισαγωγή στη Νεότερη Ελληνική Λογοτεχνία,* Νεφέλη, Αθήνα 1996, σελ. 374.
[45] Βλ. Δημαράς Κ.Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός,* Ερμής, (Αθήνα, 2002): 177-178.
[46] Beaton R., *ό.π.*: 389.
[47] Στο ίδιο: 434.
[48] Βλ. Vygotsky L, *Σκέψη και Γλώσσα,* Γνώση, (Αθήνα, 1988):11-12.
[49] Βλ. Chomsky N., *Reflections on Language,* Collins, (Glasgow, 1976): 54.
[50] Στο ίδιο: 40.

Βιβλιογραφία

Ξενόγλωσση

Berkeley G., *The Principles of Human Knowledge,* Collins, (London, 1962)
Cassirer E., *Language and Myth,* Dover, (New York, 1946)
Chomsky N., *La Langage et la Pensee,* Payot, (Paris, 1970)
Chomsky N., *Reflections on Language,* Collins, (Glasgow, 1976)
Descartes R., *Discours de la Methode,* Γαλλικό Ινστιτούτο, (Αθήνα, 1948)
Ducrot O. – Todorov T., *Dictionnnaire encyclopedique des sciences du langage,* Seuil, (Paris, 1972)
Hall E., *Inventing the Barbarian,* Oxford University Press, (Oxford, 1989)
Hall J. M., *Ethnic Identity in Greek Antiquity,* Oxbough, (Cambridge, 1997)
Jackobson R., *Essais de Linguistique Generale,* Minuit, (Paris, 1976)
Piaget J., *The Language and the Thought of Child,* Meridian, (Cleveland, 1963)
Smith N. – Wilson D., *Modern Linguistics. The Results of Chomsky's Revolution,* Penguin, (Harmondsworth, 1979)
Wittgenstein L., *Tractatus-Logicophilosophicus,* Gallimard, (Paris, 1972)

Ελληνόγλωσση

Adraros F.R., *Ιστορία της Ελληνικής Γλώσσας, από τις Απαρχές ως τις Μέρες μας,* Παπαδήμας, (Αθήνα, 2003)
Beaton R., *Εισαγωγή στη Νεότερη Ελληνική Λογοτεχνία,* Νεφέλη, (Αθήνα, 1996)
Βούρτσης Ι. κ.α., *Εισαγωγή στον Ελληνικό Πολιτισμό,* Τόμος Α΄, Ε.Α.Π, (Πάτρα, 1999)
Δημαράς Κ.Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός,* Ερμής, (Αθήνα, 2002)
Δημητρίου Σ., *Η Εξέλιξη του Ανθρώπου V. Γλώσσα-Σώμα,* Καστανιώτης, (Αθήνα, 2001)
Martinet A., *Θέματα Λειτουργικής Σύνταξης,* Νεφέλη, (Αθήνα, 1985)
Φραγκουδάκη Α., *Γλώσσα και Ιδεολογία,* Οδυσσέας, (Αθήνα, 1987)
Μπαμπινιώτης Γ., *Ελληνική Γλώσσα, Παρελθόν, Παρόν, Μέλλον,* Gutenberg, (Αθήνα, 2000)
Mounin G., *Κλειδιά για τη Γλωσσολογία,* Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα 1988)
Saussure F. de, *Μαθήματα Γενικής Γλωσσολογίας,* Παπαζήσης, (Αθήνα, 1979)
Thomson G., *Η Ελληνική Γλώσσα, Αρχαία και Νέα,* Κέδρος, (Αθήνα, 1989)
Tonnet H., *Ιστορία της Νέας Ελληνικής Γλώσσας,* Παπαδήμας, (Αθήνα, 1995)
Τσιτσιπής Λ., *Εισαγωγή στην Ανθρωπολογία της Γλώσσας,* Gutenberg, (Αθήνα, 1995)
Vygotsky L., *Σκέψη και Γλώσσα,* Γνώση, (Αθήνα, 1988)
Χάρης Γ., (Επιμ.), *Δέκα Μύθοι για την Ελληνική Γλώσσα,* Πατάκης, (Αθήνα, 2002)

Επιστημονικός – Περιοδικός τύπος

Μπουκάλας Π., "Το Ισχύον Νόμισμα της Γλώσσας και οι Θρύλοι" εφημ. *Η Καθημερινή,* χ.χ.
Walbank F.W., "The problem of Greek nationality", στο *Phoenix* 5 (1951)

Πολιτισμός, Φιλολογία

Ποιος σκότωσε τον Όμηρο;

Λέξεις κλειδιά: *ευρωπαϊκός εθνοκεντρισμός*, *μαζική κουλτούρα*, *πολιτισμικός σχετικισμός*, *υψηλή τέχνη*

Κ. Καλογερόπουλος (MA) in Anthropology:
Στο παρόν κριτικό δοκίμιο θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε τις έννοιες της Μαζικής Κουλτούρας, της Υψηλής Τέχνης, του Πολιτισμικού Σχετικισμού και του Ευρωπαϊκού Εθνοκεντρισμού σε σχέση με τις απόψεις των συγγραφέων Victor Davis Hanson και John Heath στο έργο τους *Ποιος Σκότωσε τον Όμηρο;*[1].

Είναι σαφές πως πριν επικεντρωθούμε σε οποιαδήποτε προσπάθεια συσχετισμού εννοιών και απόψεων, είναι αναγκαίο να προσπαθήσουμε να καθορίσουμε -όσο αυτό είναι εφικτό στα πλαίσια ενός δυναμικού συστήματος ιδεών που συνεχώς εξελίσσονται και μεταβάλλονται- το τι σημαίνουν οι παραπάνω έννοιες στη σύγχρονη εποχή και πώς μπορούμε να τις προσεγγίσουμε κριτικά σε σχέση με το αντικείμενο της μελέτης μας. Κατόπιν θα δούμε με ποιο τρόπο σχετίζονται με το στοχασμό των συγγραφέων ως απόψεις, σε ό,τι αφορά στις θέσεις τους για την κλασική παιδεία και την αποκατάσταση της ελληνικής σοφίας.

Οι έννοιες

Ως πολιτισμικό σχετικισμό, σε αντιπαράθεση με την έννοια του εθνοκεντρισμού καταρχήν, είναι δυνατόν να θεωρήσουμε την ιδέα πως κάθε πολιτισμός ή έθνος πρέπει να κρίνεται με βάση τις δικές του αξίες και πρότυπα συμπεριφοράς και όχι βάσει των αξιών ή των προτύπων συμπεριφοράς ενός άλλου πολιτισμού ή έθνους. «Ο πολιτισμικός σχετικισμός είναι ουσιαστικά μια μεθοδολογική προσέγγιση στο ζήτημα της φύσης και του ρόλου των αξιών σε ένα πολιτισμό»[2]. Ως τέτοια, μας ωθεί να συνειδητοποιήσουμε ότι οι αξίες με τις οποίες ζει ένα ανθρώπινο σύνολο, συνδέονται άρρηκτα με το ιδιαίτερο είδος πολιτισμικής καλλιέργειας την οποία βιώνει αυτό το σύνολο[3]. Είναι, επίσης, μια αναγκαία οπτική γωνία, αν επιθυμεί να κατανοήσει κανείς τις διαρκείς μεταβολές και διαφορετικές διαστάσεις μιας παγκόσμιας, εξελισόμενης πολυπολιτισμικής κοινωνίας[4].

Στον αντίποδα ο εθνοκεντρισμός υποδηλώνει την άποψη πως κάποιος πολιτισμός ή κοινωνία ή ομάδα είναι εγγενώς ανώτερος από όλους τους άλλους. Η κρίση των άλλων πολιτισμών γίνεται με βάση τα δικά του πολιτισμικά ιδεώδη, θεωρώντας οτιδήποτε «διαφορετικό» ως κατώτερο. Κατ’ ουσίαν ο εθνοκεντρισμός υποδηλώνει μια ανικανότητα εκτίμησης ενός πολιτισμού που περιλαμβάνει μια διαφορετική φυλετική ή εθνική ομάδα, διαφορετική θρησκεία και ήθη, γλώσσα, πολιτικό ή οικονομικό σύστημα. Τούτο, γιατί η αντίληψη ενός εθνοκεντρικού συστήματος σκέψης στηρίζεται στην υπόθεση ότι ο κόσμος και η πραγματικότητα είναι τμήμα του δικού του πολιτισμικού συστήματος αξιών[5].Υποδηλώνει επίσης την ανικανότητα διάβλεψης μιας κοινής βάσης στην ανθρωπότητα, πίσω από τις επιφανειακές παραλλαγές των κοινωνικών και πολιτισμικών παραδόσεων. Η έννοια του ευρωπαϊκού εθνοκεντρισμού προσδιορίζει τοπικά τα παραπάνω, θέτοντας ως βάση του δυτικού πολιτισμού τα πολιτισμικά –ή πολιτιστικά αν θέλετε- επιτεύγματα του ευρωπαϊκού χώρου και του αυτοπροσδιορισμού του ως φυσική συνέχεια του κλασικού ελληνικού πολιτισμού.

Με τη σειρά της η έννοια της μαζικής κουλτούρας μας παραπέμπει στην ιδέα ενός ιδιαίτερου πολιτισμού τον οποίο παράγει η «μάζα»[6], ή παράγεται για χάρη της μάζας από συγκεκριμένα κέντρα, τα οποία ακολουθούν το πρότυπο μιας μονόδρομης μετάδοσης[7], παρά την απαιτούμενη αμφίδρομη επικοινωνία ανάμεσα στον παραγωγό και τον αποδέκτη του πολιτισμού. Τούτος ο μαζικός πολιτισμός -αποτέλεσμα εν μέρει του εκβιομηχανισμού των δυτικών κοινωνιών- σύμφωνα με τις απόψεις των συντηρητικών επικριτών του είναι υπεύθυνος για τη διάβρωση των κοινών ηθικών αξιών και την υπονόμευση της κοινωνικής ιεραρχίας[8]. Η αριστερή κριτική από την πλευρά της θεωρεί το μαζικό πολιτισμό αντιλαϊκό, διαχωρίζοντάς τον από την παραδοσιακή λαϊκή κουλτούρα, αντι-τέχνη με καθαρά εμπορευματικό χαρακτήρα και προϊόν ενός πολιτισμικού ιμπεριαλισμού[9]. Και στις δύο περιπτώσεις η έννοια της μαζικής κουλτούρας αποκτά έναν υποδεέστερο και μειωτικό χαρακτήρα. Ο αντίλογος σε αυτές τις θέσεις έρχεται μέσω της πλουραλιστικής προσέγγισης, σύμφωνα με την οποία η ακριβέστερη ονομασία για τούτη την έννοια θα έπρεπε να είναι «δημοφιλής κουλτούρα», καθώς διαφορετικές ομάδες προσεγγίζουν διαφορετικές κατηγορίες κουλτούρας, ετεροβαρείς πιθανώς, αλλά ουσιαστικά ισότιμες, εφόσον ικανοποιούν τις ανάγκες του κοινού τους[10].

Η υψηλή τέχνη, προϊόν της αποκαλούμενης ποιοτικής κουλτούρας, είναι εκείνη που -σύμφωνα με τους απολογητές της- στοχεύει στις υψηλότερες αξίες της πολιτισμικής ιεραρχίας του εκάστοτε κοινωνικού πλαίσιου προς το οποίο απευθύνεται[11]. Η υψηλή τέχνη είναι ένας όρος ο οποίος επινοήθηκε το 17ο αιώνα από τους υποστηρικτές του κλασικισμού, αλλά απέκτησε το ιδεολογικό του ένδυμα στα τέλη του 18ου και τις αρχές του 19ου[12]. Η καθιέρωση του όρου έχει τις ρίζες του εν μέρει στην καθιέρωση του επαγγελματισμού[13], όσο και στην στην ιδρυματοποίηση της καλλιτεχνικής πρακτικής σε διάφορες ακαδημίες. Ουσιαστικά συνδέεται με τη νοησιαρχία[14] της κοινωνικής ελίτ της εκάστοτε εποχής. Αν και η μεταμόρφωση του όρου –προκειμένου να απορροφήσει νέες τάσεις- είναι διαρκής και δυναμική, ωστόσο θα λέγαμε πως από τη φύση του ο όρος είναι απολυταρχικός ως προς το ότι θέτει ή προσπαθεί να θέσει παγκόσμιους κανόνες για μια αντικειμενική θεώρηση της τέχνης

Οι παραπάνω αναφερόμενες ιδέες έχουν τους υποστηρικτές και τους επικριτές τους. Στην πραγματικότητα υφίσταται μια έντονη ιδεολογική διαμάχη γύρω από το θέμα, ανάμεσα στους υποστηρικτές του εθνοκεντρισμού εν γένει, ή του ευρωπαϊκού εθνοκεντρισμού ειδικότερα, από τη μία και τους υποστηρικτές του πολιτισμικού σχετικισμού• ανάμεσα στους απολογητές της υψηλής τέχνης και τους υποστηρικτές της θεωρίας της δημοφιλούς κουλτούρας. Στην πραγματικότητα όλη αυτή η διαμάχη ανάγεται στη φιλοσοφική σύγκρουση του ηθικού απολυταρχισμού και του ηθικού σχετικισμού της μονοπολιτισμικότητας[15] και της πολυπολιτισμικότητας[16], του ευρωπαϊκού εθνοκεντρισμού και του πολιτισμικού σχετικισμού στην προκειμένη περίπτωση, εν τέλει του Παρμενίδη και του Ηράκλειτου και των Σοφιστών[17].

Σύμφωνα με τον ηθικό απολυταρχισμό υπάρχουν αιώνια και αμετάβλητα ιδεώδη, βάσει των οποίων είναι δυνατόν να κρίνουμε τις διαφορετικές όψεις του πολιτισμού[18]. Η ουσία του ηθικού σχετικισμού βρίσκεται στην άποψη ότι η αντίληψή μας για τα πράγματα είναι σχετική και διαφέρει ανάλογα με τις περιστάσεις. Δεν υπάρχουν παγκόσμιοι κανόνες για την έννοια ανθρώπινη φύση -ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά στους κοινωνικούς σχηματισμούς- καθώς οι άνθρωποι σε διαφορετικούς τόπους και διαφορετικές περιόδους διαφέρουν θεμελιακά και η οποιαδήποτε προσπάθεια ιεραρχικής ταξινόμησής τους είναι απλώς θέμα προτίμησης[19].

Ήδη από τον 15ο αιώνα παράγονται σχετικιστικές προσεγγίσεις, στην Ευρώπη καταρχήν και αργότερα κατά τον 17ο στη γενικότερη επικράτεια του δυτικού πολιτισμού[20]. Επιπλέον,

θα αναφέρουμε εδώ τη μαρξιστική προσέγγιση, η οποία αντλεί το κεντρικό νοήμα του σχετικισμού από το συγκεκριμένο σύστημα οργάνωσης των τάξεων σε ένα δεδομένο χωροχρόνο, τη φεμινιστική προσέγγιση, η οποία εξετάζει το σχετικισμό από την άποψη του γένους και τη μεταμοντέρνα άποψη, η οποία αρνείται την ύπαρξη οποιωνδήποτε κανόνων αντικειμενικής αλήθειας. Ουσιαστικά, η διαμάχη ανάμεσα στον ηθικό σχετικισμό και τον ηθικό απολυταρχικό θυμίζει –και όχι μόνον- στην πράξη την επιστημολογική διαμάχη ανάμεσα στην κλασική, νευτώνεια φυσική με τους απόλυτους νόμους της ουράνιας μηχανικής και την κβαντική φυσική και τη θεωρία της σχετικότητας[21].

Οι συσχετισμοί

Όντας ήδη στον πυρήνα της παρούσας μελέτης, θα προσπαθήσουμε να συσχετίσουμε όσα προειπώθηκαν με το θέμα του Ποιος Σκότωσε τον Όμηρο. Οποιαδήποτε προσπάθεια συσχετισμού είναι κατ ουσίαν κριτική προσέγγιση και συνεπώς συνδέεται άμεσα με το είδος της παιδείας που διαθέτει ο αναλυτής ή ο αναγνώστης Με άλλα λόγια, εκπαιδευμένοι σε ένα δυτικού τύπου εκπαιδευτικό σύστημα, το οποίο από την αρχαιότητα έως τη σύγχρονη εποχή έδωσε έμφαση στις απολυταρχικές του όψεις, θα προσπαθήσουμε να κατανοήσουμε τι είδους σχέση μπορεί να έχει η έννοια του πολιτισμικού σχετικισμού ή του εθνοκεντρισμού, η έννοια της υψηλής τέχνης και της μαζικής κουλτούρας με το έργο των Victor Davis Hanson και John Heath.

Αρχικά, χρειάζεται να καταγράψουμε συνοπτικά τις θέσεις των συγγραφέων και κατόπιν να εντοπίσουμε τα ιδιαίτερα σημεία στα οποία εμπλέκονται οι παραπάνω έννοιες. Σε γενικές γραμμές και σε όλη την έκτασή του, λοιπόν, το έργο είναι εμφανώς εθνοκεντρικό, μάλλον ελληνοκεντρικό και σε αρκετές περιπτώσεις συντεχνιακό[22]. Κατά την άποψη των συγγραφέων ο ελληνικός πολιτισμός και τα παράγωγά του είναι ποιοτικά υψηλός και στηρίζει τα θεμέλια του αποκαλούμενου «δυτικού πολιτισμού», καθώς και τις αξίες που πρεσβεύει στη σύγχρονη εποχή. Τα παράγωγα του ελληνικού πολιτισμού είναι προϊόντα υψηλής τέχνης και αντιπροσωπεύουν τις αιώνιες και αμετάβλητες αλήθειες που ανακάλυψαν και καλλιέργησαν οι Έλληνες αρχικά και ο ρωμαϊκός πολιτισμός[23] μεταγενέστερα. Ο Όμηρος είναι ένα αντιπροσωπευτικό παράδειγμα στην προκειμένη περίπτωση, στο οποίο ενσωματώνεται όλη η ελληνική γραμματεία.

Κατά την άποψη πάντα των συγγραφέων οι κοινωνικές δομές που αναπτύχθηκαν παράλληλα με την ανάπτυξη των πόλεων-κρατών είναι ένα πρότυπο, μια κυανοτυπία πανταχού παρούσα σε κάθε δομή των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών και εμπεριέχουν -εξαιτίας της υψηλής τους ποιότητας- τη δύναμη να επιβάλλονται σε κάθε «άλλη» μορφή κοινωνικής οργάνωσης. Ωστόσο, θεωρούν πως αυτές οι δομές σήμερα κινδυνεύουν, καθώς χάνουμε τη γνώση μας για τους Έλληνες. Η φιλολογία, η τέχνη οι επιστήμες και όλες οι αξίες του κλασικού κόσμου των Ελλήνων ήταν ως τώρα οι κεντρικοί κατευθυντήριοι άξονες της δυτικής εκπαίδευσης. Ο κλονισμός αυτών των αξόνων σημαίνει για τους συγγραφείς έλλειψη αυτογνωσίας και σηματοδοτεί το σημείο έναρξης μιας χαοτικής κοινωνικής δράσης που δεν υπακούει σε σταθερούς ηθικούς κανόνες και αξίες.

Τα παραπάνω καταγράφονται και επαναλαμβάνονται σε όλη την έκταση σχεδόν του βιβλίου με τη χρήση διαφορετικών αποδείξεων, από τον πρόλογο ήδη του έργου, στον οποίο επίσης γίνεται εκτενής αναφορά στην κάμψη των Κλασικών Σπουδών στην αμερικανική εκπαίδευση. Είναι πρακτικά αδύνατον στα πλαίσια τούτης της μελέτης να αναφερθούμε σελίδα-σελίδα σε όλα όσα λέγονται και έτσι θα αναγκαστούμε να σταχυολογήσουμε τα σημαντικότερα κατά την άποψη μας σημεία, στα οποία αποκαλύπτονται και οι βαθύτερες αντιθέσεις των συγγραφέων με πρόσωπα, πράγματα και ιδέες, πάντα σχετικά με τις έννοιες του εθνοκεντρισμού, του σχετικισμού, της υψηλής τέχνης και της μαζικής κουλτούρας.

Στον πρόλογο, λοιπόν, οι συγγραφείς υποστηρίζουν τρεις βασικές απόψεις, (σελ. 21-23), οι οποίες κατά την άποψή μας ξεκαθαρίζουν και τη θέση τους: Πρώτον, «η ελληνική σοφία δεν είναι μεσογειακή αλλά αντιμεσογειακή….» και «Οι κεντρικές αξίες της κλασικής Ελλάδας είναι μοναδικές, αμετάβλητες και μη πολυπολιτισμικές». Δεύτερον, «ο θάνατος της κλασικής μάθησης είναι και αληθινός και μετρήσιμος» και «οι απόλυτες αξίες, η ηθική αιδώς και η ελληνική τραγική προσέγγιση στην ανθρώπινη ύπαρξη, είτε απορρίπτονται ως αντιδραστικές….». Τρίτον, «η τωρινή γενιά των κλασικιστών βοήθησε στην καταστροφή της κλασικής παιδείας…η νέα θρησκεία τους του μεταμοντερνισμού, της θεωρίας, της κοινωνικής δομής και της σχετικότητας δεν είναι ούτε καινοφανείς ούτε βαθυστόχαστες».

Καθώς φαίνεται οι νύξεις τους στα συγκεκριμένα θέματα δεν είναι καθόλου τυχαίες. Ορίζοντας τον ελληνικό πολιτισμό ως αντιμεσογειακό, ουσιαστικά τον απομονώνουν από το πολιτισμικό γίγνεσθαι της ευρύτερης περιοχής της μεσογειακής λεκάνης, παρόλες τις σχετικές αποδείξεις για το ενάντιο[24]. Η άποψή τους είναι βαθιά εθνοκεντρική και απορρίπτει την ιδέα της αλληλεπίδρασης των πολιτισμών. Πολύ περισσότερο μάλιστα όταν στρέφεται σε μια ηθική απολυταρχία, σύμφωνα με την οποία οι κεντρικές αξίες της Ελλάδας είναι αιώνιες και μη πολυπολιτισμικές.

Θεωρούν πως ο θάνατος της κλασικής μάθησης είναι μετρήσιμος και πραγματικός, καθώς η άποψή τους για την κλασική σπουδή συνδέεται στενά και απόλυτα με τη γνώση της αρχαίας ελληνικής και λατινικής γραμματείας. Εδώ υφίσταται παρούσα μια σύγκρουση ανάμεσα σε μια στενή και μια ευρύτερη έννοια του όρου Κλασικές Σπουδές, όμοια με τη σύγκρουση ανάμεσα στην παραδοσιακή και τη νέα άποψη για την αρχαιολογία, μετά την επικέντρωση του ενδιαφέροντος των επιστημόνων στην εισαγωγή σύγχρονων μεθόδων έρευνας, την καθιέρωση πολιτισμικών ερμηνευτικών μοντέλων[25] και τη φυσική πιθανώς μείωση του ενδιαφέροντος για τις αποκαλούμενες κλασικές σπουδές.

Τούτη η σύγκρουση επιβεβαιώνεται από την τρίτη θέση τους, ότι οι νεότερες γενιές με τις θεωρίες που υιοθέτησαν (σχετικότητα μεταμοντερνισμός, κοινωνική δομή) είναι υπεύθυνες για την καταστροφή της κλασικής παιδείας. Ωστόσο δεν υπάρχει *de facto* ορισμός για το τι είναι οι κλασικές σπουδές, αφού ο όρος είναι δυνατόν να χρησιμοποιηθεί σε πολλαπλά πολιτισμικά πλαίσια και είναι συνεπώς σχετικός. Για το Γερμανό κλασική σπουδή είναι επίσης ο Γκαίτε ή ο Νίτσε, όπως για τον Ιταλό κλασική σπουδή είναι ο Δάντης, η Αναγέννηση, ο ετρουσκικός και ο ρωμαϊκός, εκτός του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού[26].

Η ίδια αντίθεση εθνοκεντρικού και σχετικιστικού προσδιορισμού παρατηρείται και σε ελληνικά εκπαιδευτικά ιδρύματα της τριτοβάθμιας εκπαίδευσης παλαιότερα και νεότερα, σε ορισμένες μάλιστα περιπτώσεις ακόμη και σε μαθήματα της πρωτοβάθμιας και της δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης, με κύριο άξονα την Ιστορία και τα Θρησκευτικά. Ουσιαστικά είναι αντιθέσεις εθνοκεντρικών και πολιτισμικά σχετικιστικών απόψεων και κατευθύνσεων του εκπαιδευτικού προγράμματος. Αν και το τοπίο δεν έχει ξεκαθαρίσει ακόμη, δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε τη δημιουργία καινοφανών για τα ελληνικά δεδομένα τμημάτων και προγραμμάτων πολιτισμού σε πανεπιστήμια που ιδρύθηκαν τις τελευταίες δεκαετίας και εισάγουν νέα δεδομένα έρευνας και μάθησης[27].

Τούτες οι εισαγωγικές θέσεις των συγγραφέων είναι ενδεικτικές του τρόπου με τον οποίο επιτίθενται στη συνέχεια (σελ. 44) στις αναπροσαρμογές των εκπαιδευτικών προγραμμάτων, προκειμένου να περιλάβουν νέα εκπαιδευτικά προγράμματα πολιτικής οικονομικών, ανθρωπολογίας, γλωσσολογίας και ψυχολογίας. Οι συγκεκριμένοι τομείς κατά τους συγγραφείς δεν έχουν καμία σχέση με το πνεύμα των κλασικών σπουδών και επιπλέον -κάτι που πιθανώς τους διαφεύγει ή αποκρύπτουν- είναι προγράμματα που απαιτούν έκθεση του ερευνητή στις επιδράσεις της πολυπολιτισμικότητας. Ωστόσο, θα πρέπει να

αποφασίσουν αν πράγματι αυτοί οι τομείς έχουν σχέση με το πνεύμα των κλασικών σπουδών, καθώς αργότερα, (σελ 80), υποστηρίζουν πως οι τομείς της ψυχολογίας, της ανθρωπολογίας και των κοινοτικών μελετών είναι διογκωμένες υποκατηγορίες της ελληνικής γραμματείας. Ή είναι υποκατηγορίες της ελληνικής γραμματείας και συνεπώς εμποτισμένες με το επιστημολογικό ύφος της κλασικής ελληνικής παιδείας ή δεν είναι, οπότε δε χρειάζεται να μπούμε στον κόπο να ερμηνεύσουμε την ταυτόχρονη ύπαρξη απολυταρχικών και σχετικιστικών τάσεων μέσα στο ίδιο εκπαιδευτικό περιβάλλον.

Βέβαια οι απόψεις τους δεν περιορίζονται στον εθνοκεντρισμό και τον πολιτισμικό σχετικισμό από την άποψη των εκπαιδευτικών συστημάτων και μόνο. Εντοπίζουν επίσης (σελ. 42) το γεγονός ότι «η ίδια η λέξη κλασικός έχει σημασία καλλιτεχνικού και λογοτεχνικού ύφους», υπονοεί δηλαδή την έννοια της υψηλής τέχνης έτσι όπως διαμορφώθηκε κατά την εποχή του κλασικισμού. Τούτη η έννοια σχετίζεται «με τα κλασικά ιδεώδη της έκφρασης και του κάλλους», με τα οποία θα μπορούσε να μορφωθεί, σύμφωνα με την άποψή τους πάντα, η μη αριστοκρατική τάξη των εργατών, στο όραμα του Τόμας Τζέφερσον για την ελευθερία, τη δημοκρατία την αγροτική ζωή, τον ενάρετο ιδιωτικό και δημόσιο βίο. Ωστόσο, η εργατική τάξη, με τη χροιά που της αποδίδουν εδώ οι συγγραφείς, συνδέεται περισσότερο με την παραγωγή της δημοφιλούς τέχνης και κουλτούρας (Popular Art-Culture) κατά τον 18ο και αρχές του 19ου αιώνα. Στη μεταπολεμική περίοδο του 19ου αιώνα -την αποκαλούμενη εποχή της αφθονίας- το φαινόμενο της μικροαστικής αντίληψης των εργατών του δυτικού κόσμου θα επιφέρει και την παραγωγή μαζικής κουλτούρας[28]. Επίσης, μπαίνουμε στον πειρασμό να σημειώσουμε εδώ πως αν το όραμα του Τζέφερσον για τη δημοκρατία έχει τις ρίζες του στην αθηναϊκή δημοκρατία, τότε δεν είναι άξιον απορίας γιατί στις εκάστοτε εκλογικές αναμετρήσεις των Η.Π.Α. συμμετέχει εδώ και μισό αιώνα περίπου ένα πολύ μικρό ποσοστό του σώματος των ενεργών ψηφοφόρων. Το ίδιο συνέβαινε λίγο-πολύ και στην αθηναϊκή δημοκρατία[29]. Στην υψηλή τέχνη επίσης αναφέρονται ευθέως, όταν εντοπίζουν την Αντιγόνη του Σοφοκλή όχι μόνον ως υψηλή λογοτεχνία αλλά ως ένα κομμάτι της αθηναϊκής λογοτεχνίας που ασχολείται με την πολιτική ή τις πολιτιστικές μελέτες.

Στη σελ. 40 οι συγγραφείς μας προσπαθούν να αποδείξουν ότι η Ελλάδα βρίσκεται στη βάση του ευρωπαϊκού πολιτισμού, καθώς τα κλασικά κείμενα μαζί με τα λατινικά απετέλεσαν την καρδιά του εκπαιδευτικού της συστήματος από το μεσαίωνα ως το 19ο αιώνα. Αυτό είναι αληθινό, αλλά εξίσου αληθινή είναι και η κριτική που ασκήθηκε στο μοντέλο των κλασικών σπουδών, με την παράλληλη ανάπτυξη της λογοτεχνίας στη μητρική γλώσσα από τον 17ο ως το 18ο αιώνα[30], συνδυαζόμενη με την ανάπτυξη του εθνικισμού στην Ευρώπη. Στην πραγματικότητα εδώ εισάγουν αναγωγικά την ιδέα του ευρωπαϊκού εθνοκεντρισμού. Η Ελλάδα είναι η Ευρώπη, αφού επηρέασε τη διαμόρφωσή της με βάση τα πολιτισμικά της ιδεώδη.

Τούτη η άποψη φαίνεται καθαρότερα παρακάτω (σελ. 97-98), όπου αναφέρεται πως «οι Έλληνες δίδασκαν ότι δεν ήταν η φυλή αλλά ο πολιτισμός που χώριζε τους ανθρώπους» και ότι η κληρονομιά των Ελλήνων με βάση τις ελευθερίες του αμερικανικού συντάγματος είναι «κοινή κληρονομιά οποιουδήποτε επιλέγει να επινοήσει τον εαυτό του ως Δυτικό». Συνεπώς, σύμφωνα με τη λογική των συγγραφέων, δε χρειάζεται ο Μεξικανός να διεκδικεί την πολιτιστική του συγγένεια με τον Αζτέκο και τις εγγενείς δυσχέρειες που προκύπτουν, όπως η δεισιδαιμονία ή ο θρησκευτικός φανατισμός. 'Αλλωστε «οι Έλληνες και οι Ρωμαίοι ήταν Νοτιοευρωπαίοι που…κινήθηκαν βόρεια για να ενσωματώσουν "ανθρωποφάγους" (τα εισαγωγικά δικά μας), να εκπολιτίσουν γαλανομάτηδες κτηνώδεις ληστές με σώματα γεμάτα τατουάζ, που φορούσαν κέρατα αγελάδας και μαγικά φυλακτά και να δώσουν νόμους και λογική σε λευκούς, γυμνόστηθους ανθρώπους που λάτρευαν τα κωνοφόρα δέντρα. Με δυο λόγια οι …πρόγονοι των συγγραφέων ήταν μάλλον φρικτοί τύποι μέχρι που

το ρεύμα -όσο φονικό κι αν ήταν- του ελληνορωμαϊκού πολιτισμού τράβηξε προς τα βόρεια».

Εδώ οι συγγραφείς γίνονται απροκάλυπτα ευρωκεντριστές, συντασσόμενοι σε ένα ρεύμα συγγραφικό, το οποίο προσπάθησε να παράγει διανοητικά όπλα ενάντια στους ιθαγενείς της Βόρειας και της Νότιας Αμερικής, της Αφρικής, της Αυστραλίας και όποιας άλλης ακτογραμμής προσέγγισε η δυτική αποικιοκρατία[31]. Αναφέρονται εμμέσως πλήν σαφώς στην ιδέα της ανθρώπινης θυσίας ως δείγμα βαρβαρότητας και έλλειψης πολιτισμού. Ως γνώστες της λατινικής γραμματείας, όμως, θα έπρεπε να γνωρίζουν πως η λέξη sacrifice (θυσία) προέρχεται από το λατινικό sacer που σημαίνει ιερό και το facere που σημαίνει πράττω. Έχουμε να κάνουμε, λοιπόν, με μια ιεροπραξία, μια ιεροφάνεια, η οποία στις αποκαλούμενες πρωτόγονες κοινωνίες τελείται για πολλούς και διαφορετικούς λόγους, αν βέβαια οι πληροφορίες μας είναι αξιόπιστες. Στην προκειμένη περίπτωση οι πληροφορίες για τους Αζτέκ(ους) προέρχονται κυρίως από τους ισπανικές πηγές ιδιαίτερα αμφισβητήσιμες, όπως για παράδειγμα η ιστορία του Μπερνάρ Ντιάζ ντελ Καστίγιο για την κατάκτηση του Μεξικού, ένα βιβλίο που γράφτηκε αφενός 50 χρόνια μετά την αφήγηση των γεγονότων και αφετέρου περιέχει διαλόγους και σκηνές στις οποίες ο Ντιάζ δεν είχε καμία πρόσβαση. Εκείνο, όμως, που δεν αναφέρουν επίσης οι συγγραφείς είναι ότι η ανθρωποθυσία είναι μια διαδικασία από την οποία δεν απείχαν οι αρχαίοι Έλληνες ούτε οι Ρωμαίοι[32], όπως και τόσοι άλλοι λαοί των πρωτοϊστορικών χρόνων[33]. Η Ιφιγένεια στην Αυλίδα είναι ένα τέτοιο παράδειγμα και μάλιστα ομηρικό. Στη μινωική Κρήτη, επίσης, πιθανολογείται ότι τελούνταν ανθρώπινες θυσίες, ενώ η ολύμπια θυσία ζωική ή ανθρώπινη είναι απλά μια τελετουργική σφαγή[34].

Αφήσαμε για το τέλος την άποψη των συγγραφέων για τη μαζική κουλτούρα. Τη χρησιμοποιούν πρακτικά για να χαρακτηρίσουν τα νεότευκτα προγράμματα σπουδών και την επίδραση της τηλεόρασης ή των media γενικότερα (σελ 35) στα εκπαιδευτικά προγράμματα των κολεγίων και των πανεπιστημίων, την επικέντρωση της σύγχρονης ανθρωπολογίας στην κοινωνική ανωμαλία (σελ. 56), την κοινωνική δομή της αρχαίας περσικής πόλης (σελ. 94), το μοντερνισμό, τη σχετικότητα και την ιδεολογία, την εκπαίδευση στην ανομοιότητα, την πολυπολιτισμικότητα «οτιδήποτε έρχεται σε αντίθεση με την ελληνική σοφία» (σελ. 130-131). Τη χρησιμοποιούν επίσης για να κατηγορήσουν τις «λαϊκίστικες προσπάθειες τέτοιων λογίων και καθηγητών» όπως ο Πίτερ Γκριν, ο Ρόμπερτ Φιτζέραλντ, ο Ουίλιαμ ‘Αροουσμιθ κ.α., ή να χαρακτηρίσουν τις εύληπτες μεταφράσεις των Ελλήνων και Λατίνων συγγραφέων. Σε γενικές γραμμές ότι δεν καλύπτεται από τη λάμψη της υψηλής κουλτούρας της ελληνικής κλασικής παιδείας περνά στα όρια της μαζικής κουλτούρας, με ό,τι μειωτικό μπορεί να προσδώσει ένας τέτοιος χαρακτηρισμός.

Επίλογος

Αν και το βιβλίο στη συγγραφή του δεν είναι απλό, καθώς οι συγγραφείς εισάγουν ένα πλήθος προβληματισμών στους οποίους ενίοτε δεν κάνουν τον κόπο να απαντήσουν για χάρη του αναγνώστη, εντούτοις εννοιολογικά έχουμε να κάνουμε με μια δομή εξαιρετικά απλή. Όλα όσα γράφονται -όχι μόνο στις πρώτες 150 σελίδες αλλά σε όλη την έκταση του έργου- έχουν ως κύριο στόχο τους να καταδείξουν την αξία της κλασικής παιδείας, έτσι όπως την αντιλαμβάνονται οι ίδιοι. Προφανώς εθνοκεντριστές και απολυταρχικοί στην ιδεολογική τους τοποθέτηση επί του θέματος θεωρούν ό,τι προκύπτει από την κλασική Ελλάδα -συχνά περιορίζονται ακόμη περισσότερο στην αθηναϊκή πόλη-κράτος της κλασικής περιόδου- ως υψηλή τέχνη και υψηλή κουλτούρα με την ευρύτερη έννοια του όρου και ό,τι προκύπτει από άλλους πολιτισμούς ως εγγενώς κατώτερο πολιτισμικά. Οπωσδήποτε απαιτείται η συγγραφή πραγματείας, αν επιθυμεί κανείς να αναλύσει και να ταξινομήσει όλες τις απόψεις τους, έμμεσες και άμεσες, κάτι που δε μας το επιτρέπει ο περιορισμένος χώρος μιας εργασίας.. Θα ήταν, ωστόσο, δόκιμο να κλείναμε παραθέτοντας τον αντίλογο.

Τούτος ο αντίλογος είναι στην πραγματικότητα οι απαντήσεις του Πίτερ Γκριν και η κριτική που ασκήθηκε στο βιβλίο από ακαδημαϊκούς του χώρου.

Η άποψή του Πίτερ Γκριν είναι ότι το Ποιος σκότωσε τον Όμηρο αποδίδει μια τουλάχιστον ατελή άποψη για τη σύγχρονη κατάσταση των κλασικών σπουδών και επιπλέον είναι ανακριβής ως προς το τι ήταν οι ‘Ελληνες και πώς ζούσαν. Θεωρεί το κείμενο του βιβλίου ως παράξενη και συχνά άσχημη εξάσκηση της σκέψης σε ευσεβείς πόθους[35]. Ο Τζόι Κόνολι, του πανεπιστημίου της Ουάσινγκτον θεωρεί με τη σειρά του «πως οι συγγραφείς θα έπρεπε να είναι πιο προσεκτικοί, αν δε θέλουν οι αναγνώστες τους να τους ερμηνεύσουν το έργο τους με όρους ρατσισμού ή τουλάχιστον να σκεφτούν τους συνειρμούς που παράγουν». Ωστόσο, παραθέτει πως είναι κοινό το φαινομένο της εσωτερικής αντίφασης και της υπερβολής σε οργισμένα βιβλία αλλά δε θα έπρεπε σε κάθε σχεδόν σελίδα του το έργο να απαρνείται τις φιλελεύθερες ιδέες που τόσο υπερασπίζει[36].

Οπωσδήποτε το βιβλίο ξεσήκωσε τις διαμαρτυρίες αρκετών ακαδημαϊκών, σε σημείο ώστε να γίνουν πολλοί οι δικτυακοί τόποι που απασχολούνται με το θέμα. Είναι φυσικό άλλωστε μια θέση να εγείρει την αντίθεσή της στο τοπίο της σχετικότητας και της αναζήτησης νέων δρόμων για την ανθρώπινη συνείδηση. Η απάντηση στο παρόν πρόβλημα των απόλυτων θέσεων και του ιδεολογικού φονταμενταλισμού πιθανώς βρίσκεται στο αξίωμα θέση, αντίθεση, σύνθεση, ποιοτική μεταβολή. Η ποιοτική μεταβολή άλλωστε είναι ο στόχος του προβληματισμού και της εξέλιξης της ανθρώπινης συνείδησης.

Παραπομπές-Σημειώσεις

[1] Victor Davis Hanson – John Heath, Ποιος Σκότωσε τον Όμηρο; Ο Θάνατος της Κλασικής Παιδείας και η Αποκατάσταση της Ελληνικής Σοφίας, Αθήνα 2001, Εκδόσεις Κάκτος
[2] Melville, J. Herskovits, Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism, New York 1973, Vintage Books, σελ. 14.
[3] Vincent Ryan Ruggiero, The Moral Imperative: Ethical Issues for Discussion and Writing, New York 1973, Alfred Books, σελ 18.
[4] Ν. Βερνίκος-Σ.Δασκαλοπούλου, Πολυπολιτισμικότητα, οι Διαστάσεις της Πολιτισμικής Ταυτότητας,, Αθήνα 2002, Εκδ. Κριτική, σελ 13-14.
[5] William Haviland, A, Anthropology, New York 2000, Hartcourt College Publishers, σελ. 11.
[6] William Reynolds, Culture and Society, New York 1958, Harper Torch Books σελ. 301-303
[7] ο.π. σελ 310.
[8] Ι. Βούρτσης κ.α.Εισαγωγή στον Ελληνικό Πολιτισμό. Τόμ. Α΄ Η Έννοια του Πολιτισμού-Όψεις του Ελληνικού Πολιτισμού, Πάτρα 1999, Ε.Α.Π. σελ. 55.
[9] ο.π. σελ 62.
[10] ο.π. σελ 68.
[11] ο.π σελ 78.
[12] Arnold Hauser, Κοινωνική Ιστορία της Τέχνης, Τόμ. 3, Ροκοκό, Κλασσικισμός, Ρομαντισμός, Αθήνα 1976, Εκδ. Κάλβος σελ. 24-25
[13] Ο 18ος αιώνας αντιπροσωπεύει την εποχή κατά την οποία οι καλλιτέχνες αμείβονται ικανοποιητικά πλέον για να γράφουν, να ζωγραφίζουν, να παίζουν μουσική, γεγονός που καθιστά την υψηλή τέχνη επαγγελματική ενασχόληση. Μαζί με τον επαγγελματισμό έρχεται και η ανάγκη καθιέρωσης προτύπων, τα οποία στην προκειμένη περίπτωση μεταλλάσσονται διαρκώς, προκειμένου να περιλάβουν τις νέες τάσεις. Βλ. επίσης Hauser Η Κοινωνική…σελ 107
[14] Ο πολιτισμός του Κλασικισμού θεωρείται νοησιαρχικός, σε αντίθεση με τον συγκινησιακό πολιτισμό του ρομαντικού κινήματος. Βλ. επίσης Hauser, Κοινωνική Ιστορία…σελ 74.
[15] Βλ http://www.ouc.bc.ca/fina/glossary/m_list.html Department of Fine Arts, Okanagan University College, Words of Art, λήμμα monoculturalism. Η πρακτική του να θέτει κανείς ως

επίκεντρο το δικό του πολιτισμό και να αγνοεί ή να καταπιέζει όλους τους άλλους. Τούτη η πρακτική είναι δυνατόν να ακολουθείται σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο, μέσα στα πλαίσια οποιασδήποτε κοινωνικής δομής

[16] ο.π. λήμμα multiculturalism. Η αντίθετη πρακτική της αποδοχής διαφορετικών πολιτισμικών επιρροών μέσα στα πλαίσια μιας κοινωνικής δομής.

[17] Βλ. http://www.bu.edu/wcp/MainEduc.htm Morimisi Kato, (Paper) Greek Paideia and its Contemporary Significance στο Πρακτικά 23ου Συνεδρίου Φιλοσοφίας, Βοστώνη, Αυγ. 1988.

[18] Vincent Ryan Ruggiero, The Moral…σελ 17.

[19] Βλ. επίσης http://ocw.mit.edu/24/24.00/f01/lecture-notes/fa01-lec16.html Τεχνολογικό Ίδρυμα Μασαχουσέτης, Σημειώσεις Διαλέξεων Τμήματος Γλωσσολογίας και Φιλοσοφίας

[20] Ι. Βούρτσης κ.α. Εισαγωγή… σελ. 29, 31.

[21] Eugene Wigner, Foundations of Quantum Mechanics: Proceedings of the International School of Physics, Enrico Fermi Course 49, New York 1971, Academy Press

[22] Συχνά οι συγγραφείς αναφέρονται στην οικονομική συρρίκνωση του κλάδου τους και τις επιπτώσεις που έχει αυτή η συρρίκνωση στην επαγγελματική αποκατάσταση των ενασχολούμενων με τις κλασικές σπουδές.

[23] Οι συγγραφείς αναφέρονται μάλλον στον αποκαλούμενο ελληνορωμαϊκό πολιτισμό, χρησιμοποιώντας μάλιστα το ρωμαϊκό πολιτισμό σε όλες τις εκφάνσεις του και τις επιδράσεις που δέχτηκε ως απόδειξη του δυναμισμού του ελληνικού πολιτισμού.

[24] Η έννοια του αυτοματισμού και της παρθενογένεσης δεν υφίσταται σε θέματα παραγωγής πολιτισμού. Η κλασική Ελλάδα δε διαμορφώθηκε εκ του μη όντος. Έχει βαθιές ρίζες χωμένες πίσω στην προϊστορία. Η Εποχή του Χαλκού είναι μια περίδος σημαντικών πολιτιστικών ανταλλαγών ανάμεσα στον μινωικό πολιτισμό, τον κυκλαδικό και την ηπειρωτική Ελλάδα και όλων αυτών ως σύνολο με τους πολιτισμούς της Μεσογείου και όχι μόνον.

[25] Βλ. Colin Renfrew/Paul Bahn Αρχαιολογία, Θεωρίες Μεθοδολογία και Πρακτικές Εφαρμογές, Αθήνα 2001, Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, σελ 39.

[26] Βλ. για παράδειγμα http://www.unipg.it/apriMax.php Univercita degli Studi di Perugia. Επίσης, http://www.hu-berlin.de/englisch/for_e.htm Humboldt Universitat zu Berlin

[27] Βλ Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας, Τμήμα Ιστορίας, Αρχαιολογίας και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, Προγράμματα Σπουδών και Σεμιναρίων /Πύλη και Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Πολιτισμικής Τεχνολογίας ή το τμήμα Ανθρωπολογίας

[28] Roland Barthes, Mythologies, Paris 1970, Seuil, σελ. 175

[29] Antony Andrewes, Αρχαία Ελληνική Κοινωνία, Αθήνα 1999, Μ.Ι.Ε.Τ., σελ 104 : «Όχι βέβαια ότι στην Αθήνα παρακολουθούσαν ταχτικά τις συνεδρίες της εκκλησίας του δήμου περισσότεροι από ένα μικρό ποσοστό (σε εποχή που μπορεί να υπήρχαν ακόμη και 45 χιλιάδες πολίτες με δικαίωμα ψήφου, σπάνια ασκούσαν αυτό το δικαίωμα περισσότεροι από 5 έως 6 χιλιάδες)…».

[30] Leo Lowenthal, Literature, Popular Culture and Society, Engelwood Cliffs, N.J. 1961, Prentice-Hall, σελ. 20

[31] Jack D. Frobes, Colombus and other Cannibals, Pohatan-Delaware 1980, University of California Press, σελ. 46, 59.

[32] R. K. Yerkes, Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism, New York 1952, Vintage Books, σελ. 88.

[33] Mircea Eliade, A History of Religious Ideas, Vol 1, Chicago 1978, The University of Chicago Press, σελ 449-450.

[34] Walter Burkert, Homo Decans, Berlin 1972, σελ. 10

[35] P. Green "Who Killed Homer?-Three views and a reply- Mandarins and iconoclasts", στο

Arion- a Journal of Humanities and the Classics, 6, no 3 (1999): σελ 122-149.
[36] Βλ. http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/1998/NT3 Bryn Mawr Classical Review 98.5.13

Βιβλιογραφία

Victor Davis Hanson-John Heath, *Ποιος Σκότωσε τον Όμηρο*; Ο Θάνατος της Κλασικής Παιδείας και η Αποκατάσταση της Ελληνικής Σοφίας, Αθήνα 2001, Εκδ. Κάκτος.
Melville, J. Herskovits, *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*, New York 1973, Vintage Books.
Vincent Ryan Ruggiero, *The Moral Imperative: Ethical Issues for Discussion and Writing*, New York 1973, Alfred Books.
N. Βερνίκος-Σ.Δασκαλοπούλου, *Πολυπολιτισμικότητα, οι Διαστάσεις της Πολιτισμικής Ταυτότητας*, Αθήνα 2002, Εκδ. Κριτική.
William Haviland, A, *Anthropology*, New York 2000, Hartcourt College Publishers.
William Reynolds, *Culture and Society*, New York 1958, Harper Torch Books.
Ι. Βούρτσης κ.α. *Εισαγωγή στον Ελληνικό Πολιτισμό*. Τόμ. Α΄ Η Έννοια του Πολιτισμού-Όψεις του Ελληνικού Πολιτισμού, Πάτρα 1999, Ε.Α.Π.
Arnold Hauser, *Κοινωνική Ιστορία της Τέχνης*, Τομ. 3, Ροκοκό, Κλασσικισμός, Ρομαντισμός, Αθήνα 1976, Εκδ. Κάλβος.
Colin Renfrew/Paul Bahn Αρχαιολογία, *Θεωρίες Μεθοδολογία και Πρακτικές Εφαρμογές*, Αθήνα 2001, Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα.
Roland Barthes, *Mythologies*, Paris 1970, Seuil.
Antony Andrewes, *Αρχαία Ελληνική Κοινωνία*, Αθήνα 1999, Μ.Ι.Ε.Τ.
Leo Lowenthal, *Literature, Popular Culture and Society*, Engelwood Cliffs, N.J. 1961, Prentice-Hall.
Jack D. Frobes, *Colombus and other Cannibals*, Pohatan-Delaware 1980, University of California Press.
R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, New York 1952, Vintage Books.
Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol 1, Chicago 1978, The University of Chicago Press.
Walter Burkert, *Homo Decans*, Berlin 1972.
Arion-a Journal of Humanities and the Classics, 6, no 3 (1999).

Διαδικτυακοί Τόποι

Πρακτικά 23ου Συνεδρίου Φιλοσοφίας, Βοστώνη, Αυγ 1988.
Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Τμήμα Πολιτισμικής Τεχνολογίας.

Βυζαντινές σπουδές, Φιλολογία

Κεκαυμένου “Στρατηγικόν”: το Βυζάντιο στον 11ο αι.

Λέξεις κλειδιά: *Κεκαυμένος, στρατηγικόν*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου
Παρόλο που δεν είναι ακριβώς ένα πρακτικό εγχειρίδιο απευθυνόμενο σε στρατιωτικούς ή γεμάτο με συμβουλές και θεωρητικές πραγματείες περί του πολέμου, το *Στρατηγικόν* του Κεκαυμένου είναι ένα κείμενο μοναδικό στο είδος του εξαιτίας του συμβουλευτικού χαρακτήρα του. Η μοναδικότητά του δε σταματά εδώ. Παρέχει μια εικόνα για το δημόσιο και ιδιωτικό βυζαντινό βίο ανεπανάληπτη και εκ των έσω. Είναι μια ζωντανή μαρτυρία για την ιστοριογραφία, που προσπαθεί να αντλήσει πληροφορίες για αυτή την τόσο ευαίσθητη περίοδο της βυζαντινής ζωής. Ο 11ος αιώνας είναι ένας αιώνας αναταραχών και σταδιακής απώλειας εδαφών για τη Βυζαντινή αυτοκρατορία. Η βαθμιαία συρρίκνωση και η ανασφάλεια των ανθρώπων που κατοικούν στα εδάφη της είναι εμφανής.

Η Αυτοκρατορία στα συγκεκριμένα χωροχρονικά πλαίσια παρουσιάζει έντονο ενδιαφέρον, διότι από τη μία παρατηρείται σχετική αναβάθμιση του πνευματικού τομέα και από την άλλη ηθική κρίση και εμφύλιοι σπαραγμοί[1]. Η ηθική κρίση, ο εμφύλιος σπαραγμός και η πνευματική αναβάθμιση, αν και στοιχεία αντιφατικά, επηρεάζουν τη ζωή των ανθρώπων σε ένα ομοιογενές κράτος, πόσο μάλλον στη Βυζαντινή Αυτοκρατορία, που συγκροτείται από ένα συνονθύλευμα λαών με μόνα στοιχεία ενότητας τη χριστιανική πίστη και την υπηρεσία τους στην Αυτοκρατορία[2].

Σήμερα, γνωρίζοντας τις ιστορικές συνέπειες αυτών που εντοπίζει ο Κεκαυμένος στο έργο του, μπορούμε να προχωρήσουμε σε μια κριτική ανάγνωση του έργου. Μέσω λοιπόν των διακριτών, συγκεκριμένων στοιχείων που αναφέρονται αναλυτικά στο *Στρατηγικόν* του Κεκαυμένου και τον προσωπικό χαρακτήρα της βυζαντινής λογοτεχνίας[3], θα προσπαθήσουμε να παρατηρήσουμε τις γενικότερες ιδεολογικές αρχές που προβάλλει το έργο και διέπουν την κοινωνική ζωή και τις ταξικές διαφορές, της ζωής του Βυζαντίου κατά τον 11ο αιώνα.

Κοινωνικός, πολιτικός και θρησκευτικός χαρακτήρας του Βυζάντιου κατά τον 11ο αι.
Προκειμένου να γίνουν κατανοητές οι αναφορές του Κεκαυμένου και οι κοινωνικές του απόψεις, χρειάζεται να ρίξουμε μια ματιά στο κοινωνικό, πολιτικό και οικονομικό περιβάλλον, μέσα στο οποίο καταγράφτηκαν. Πλαισιωμένη από πολλές φυλές, με αλλεπάλληλες ενθρονίσεις αυτοκρατόρων που δεν είχαν την πολυτέλεια πολλαπλών επιλογών[4], η Βυζαντινή Αυτοκρατορία αποκτά έναν ιδιάζοντα χαρακτήρα. Ο κρατικός της μηχανισμός είναι διάτρητος εξαιτίας των κυβερνητικών υπαλλήλων που εξαγοράζονται[5] και η θρησκευτική ιεραρχία βρίθει κληρικών που ουδεμία σχέση έχουν με το «θείο έργο»[6]. Το εμπόριο, παρ’ όλη την αναπτυσσόμενη εμπορική σχέση με τη Δύση[7], είναι επισφαλές[8], όπως και κάθε επαγγελματική ενασχόληση[9]. Συνεπώς, η γενική εικόνα της συγκεκριμένης περιόδου αποκτά χαρακτηριστική μορφή, η οποία σε ορισμένες περιπτώσεις διαθέτει αντιφατικά στοιχεία με ποικίλες ερμηνείες από μέρους των ιστορικών.

Μετά την εποχή του Βασίλειου Β΄ Βουλγαροκτόνου και έχοντας διανύσει πρώτο τέταρτο του 11ου αιώνα, το Βυζάντιο (1025) περνά σε μια πορεία παρακμής, ως αποτέλεσμα των συγκρούσεων μεταξύ πολιτικών και στρατιωτικών και της διαρκώς αυξανόμενης φορολογικής επιβάρυνσης των επαρχιών[10]. Στο τέλος της μακεδονικής δυναστείας, οι κίνδυνοι στην εξωτερική πολιτική και η παρακμή του οικονομικού και κοινωνικού

συστήματος καθιστούν την εποχή των Κομνηνών και των Αγγέλων μία από τις κρισιμότερες της βυζαντινής ιστορίας. Είναι μια εποχή διείσδυσης των οικονομικών δυνάμεων της Δύσης[11] και άσκησης πιέσεων για την παροχή οικονομικών προνομίων. Οι Βυζαντινοί έρχονται σε επαφή με τους δυτικούς φεουδαρχικούς θεσμούς, ενώ η δημιουργία λατινικών κρατιδίων στην Ανατολή από τους Σταυροφόρους γίνεται καθοριστική για τις σχέσεις των Βυζαντινών με τη Δύση[12].

Οι Νορμανδοί, οι Σελτζούκοι, οι Ούγγροι, οι Σέρβοι και οι Βούλγαροι σε αυτή την περίοδο είναι οι σημαντικότεροι αντίπαλοι του Βυζαντίου. Η έλλειψη σημαντικών στρατιωτικών δυνάμεων οδηγεί τους βυζαντινούς αυτοκράτορες και κυρίως τους διαδόχους του Αλέξιου Α΄ Κομνηνού σε ένα πλέγμα μεταβαλλόμενων συμμαχιών και μεταρρυθμιστικών προγράμματων[13], τα οποία έχουν άμεσες επιπτώσεις στην κοινωνική ζωή της Αυτοκρατορίας.

Η πολιτική από το 1081 ως το τέλος του αιώνα και της περιόδου γενικότερα (1204), χαρακτηρίζεται από την ανάπτυξη της μεγάλης γαιοκτησίας[14]. Οι εκχωρήσεις γαιών ήταν τμήμα των γενικότερων εκχωρήσεων και παραχωρήσεων σε ιδιώτες μέσω της χαριστικής δωρεάς[15] και της πρόνοιας[16]. Το αποτέλεσμα όλης αυτής της πολιτικής είναι μεν η αυξημένη παραγωγή γεωργικών προϊόντων, αλλά επίσης η απώλεια εσόδων από μέρους του κράτους, καθώς ο δικαιούχος της πρόνοιας κατείχε στο παραχωρούμενο κτήμα και τους καλλιεργητές του όλα τα οικονομικά και φορολογικά δικαιώματα που ανήκαν προηγούμενα στο κράτος.

Είναι φυσικό, λοιπόν, συνεπεία της αύξησης των μεγάλων ιδιοκτησιών οι μεγάλοι αριστοκράτες γαιοκτήμονες να κερδίζουν σταθερά δύναμη, αποκτώντας περισσότερη ανεξαρτησία έναντι του κράτους. Έτσι, αναπτύσσεται ένας ιδιότυπος φεουδαρχισμός γοργά στην Αυτοκρατορία[17], ο οποίος ωστόσο δεν έχει σχέση με την έννοια που δίνει η ιστοριογραφία στον όρο, όταν περιγράφει τη δυτική κοινωνία[17α]. Είναι σημαντικό να σημειώσουμε εδώ ότι από τον 7ο αιώνα και αργότερον οι ανεξάρτητοι μικροί ή εξαρτημένοι αγρότες υπήρξαν οι κύριοι φοροδότες του κράτους και προστάτες των συνόρων της αυτοκρατορίας[18]. Σε ό,τι αφορά στη βιοτεχνία, έχουμε έναν τομέα που ανθεί, παρόλη την επισφαλή θέση της οικονομίας και τις διαρκείς υποτιμήσεις του βυζαντινού νομίσματος[19], εξαιτίας της αναζωογόνησης των περιφερειακών αστικών κέντρων και της δημιουργίας νέων πόλεων[20].

Στην ίδια περίοδο ενισχύεται η προσωπικότητα του μοναχικού θεσμού, καθώς και η ανεξαρτησία του έναντι της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, με αποτέλεσμα ο μοναχισμός ως κίνημα να αποκτήσει ακόμη και πολιτική δύναμη[21]. Η μυστικιστική τάση κυριαρχεί στην Ορθοδοξία, έναντι της διαφωτιστικής και ουμανιστικής προσέγγισης του Ιωάννη Ψελλού[22], με τις ανάλογες κοινωνικές επιπτώσεις. Οι αξιώσεις των αγίων στη σοφία μέσω της άγνοιας ήταν πρόκληση στις αξιώσεις των φιλοσόφων να λειτουργούν ως κριτές της κοινωνίας με τη γνώση και τη δύναμη της λογικής[23].

Με βάση την παραπάνω συνοπτική θεώρηση, μπορούμε να περάσουμε σε μια κριτική προσέγγιση των απόψεων του Κεκαυμένου στο *Στρατηγικόν*.

Κεκαυμένος: Μια κριτική ματιά στη ζωή του 11ου αι.

Μελετώντας τις απόψεις του Κεκαυμένου για το σπίτι και τις ιδιωτικές υποθέσεις, είναι δυνατόν να ανάγουμε την οπτική γωνία του συγγραφέα σε γενικότερες αρχές που διέπουν ιστορικά τη βυζαντινή κοινωνική ζωή κατά τον 11ο αιώνα. Στην παρ. 35 περί φροντίδας του νοικοκυριού[24], ο συγγραφέας ισχυρίζεται πως «δεν υπάρχει καλύτερος πόρος ζωής από το να εργάζεσαι τη γη». Η αγροτική οικονομία κατά τον 11ο αιώνα γενικά ανθεί στο

Βυζάντιο[25] και φαίνεται μάλιστα πως οι Βυζαντινοί σε ορισμένους κλάδους της γεωργικής παραγωγής, όπως η μελισσοκομία, ήταν περισσότερο προηγμένοι από τους αγρότες της Δύσης. Ανοδική, επίσης πορεία ακολουθεί η κτηνοτροφία, σε σημείο που παρατηρούνται εξαγωγές κρεάτων από Ιταλούς έμπορους προς τη Δύση[26]. Είναι λογικό, λοιπόν, να θεωρείται η αγροτική ενασχόληση πόρος ζωής, αν και απ' ό,τι φαίνεται ο Κεκαυμένος ανήκει σε εύπορη οικογένεια, η οποία δεν έχει εμπλακεί στον σκληρό για τους ανεξάρτητους αγρότες -με μικρό κλήρο- σύστημα δανεισμού. Άλλωστε ο συγγραφέας είναι ενάντιος στον δανεισμό και τον θεωρεί πηγή κακών.

Στην παρ. 36 αναφέρεται στο ρόλο της πίστης και της ακολουθίας της λειτουργίας στη ζωή του ατόμου, θεωρώντας πως είναι το υπόβαθρο για τη σωτηρία της ψυχής. Αληθεύει το γεγονός πως οι Βυζαντινοί παρουσιάζονται εν γένει πιστοί σε κάθε στιγμή της ζωής τους. Ωστόσο, οι δυτικοί συγγραφείς σε πολλές περιπτώσεις, εντυπωσιασμένοι από τα σκάνδαλα της αυλής και την κοσμική λάμψη του ορθόδοξου τελετουργικού, αμφισβήτησαν την ηθική συνοχή του βυζαντινού Χριστιανισμού[27]. Το θρησκευτικό πεδίο κεντρίζει το ενδιαφέρον του ερευνητή, γιατί παρόλο που η εκκλησία περιφρονούσε την καθομιλουμένη, δεν έμεινε ανεπηρέαστη από τις σημαντικές κοινωνικές και πολιτισμικές εξελίξεις αυτής της περιόδου[28]. Αντίθετα έγινε, ενίοτε, το επίκεντρο τέτοιων αλλαγών, όπως φαίνεται στις τάσεις εξατομίκευσης της ζωής μέσω του μοναχισμού, ή στο θέμα της λαϊκής πατρωνείας της ζωής των μοναστηριών[29].

Στην παρ.37 εκφράζει την απέχθειά του για τις οικονομικές υπηρεσίες του δημοσίου και τα καθήκοντα του φοροεισπράκτορα, και αντιτίθεται στο ισχύον σύστημα είσπραξης φόρων[30], θεωρώντας πως βλάπτει οικονομικά τον ανάδοχο και επιπλέον μειώνει τη δημόσια εικόνα του. Είναι κριτικός απέναντι στο σύστημα είσπραξης φόρων και την επιβολή επιπρόσθετων φόρων στις επαρχίες, γιατί η επικρατούσα πρακτική έδωσε μια καλή ευκαιρία στους αυτοκρατορικούς πράκτορες μια καλή ευκαιρία να εκμεταλλεύονται τους ανθρώπους των επαρχιών[30α]. Αντίθετος επίσης παρουσιάζεται και στο θέμα της εξαγοράς αξιωμάτων (παρ. 60). Γεγονός είναι ότι η αδιάκριτη παραχώρηση τιμητικών τίτλων μέσω της εξαγοράς διατάραξε το ισχύον σύστημα αξιών και επιβάρυνε σημαντικά το κρατικό θησαυροφυλάκιο. Μόνο στην περίοδο του Νικηφόρου Βοτανειάτη ο αριθμός των αυλικών πλησίαζε τις δέκα χιλιάδες και ο Βοτανειάτης δεν μπορούσε να πληρώσει τις συντάξεις που δικαιούνταν να αποκτήσουν[31].

Διάχυτες στο Γ΄ Μέρος του Στρατηγικού οι απόψεις του Κεκαυμένου για τη δομή της οικογένειας, δείχνουν προς την κατεύθυνση της «πυρηνικής οικογένειας», σε αντανάκλαση της δομής της αυτοκρατορικής οικογένειας[32]. Η επιστροφή στην πυρηνική οικογένεια είναι ένα από τα βασικά χαρακτηριστικά της κοινωνικής ζωής της Αυτοκρατορίας. Απλό συλλογικό κύτταρο η βυζαντινή οικογένεια ζει και δραστηριοποιείται μέσα στο σπίτι της, στο οποίο ο ρόλος της γυναίκας είναι ουσιώδης. Η αρχή και οι κανόνες της τεκνοποίησης είναι συνδεδεμένοι αποκλειστικά με το γάμο, μοναδική φυσική και νόμιμη ένωση στα μάτια του νομοθέτη. Ο Κεκαυμένος παρουσιάζεται αντίθετος προς το δεύτερο γάμο (παρ. 57), ο οποίος ουσιαστικά επιτράπηκε νομοθετικά μετά τον 6ο αιώνα, καθώς ζει σε μια περίοδο κατά την οποία τα οικογενειακά ήθη αλλάζουν και η μοιχεία ή οι εξώγαμοι δεσμοί αντιμετωπίζονται με συγκατάβαση[33]. Πρωταρχικό του μέλημα, λοιπόν, είναι να προφυλάξει τη δική του οικογένεια από την νεοεμφανιζόμενη ελευθεριότητα των ηθών. Με βάση αυτό το στοιχείο εκφράζει αρκετά συντηρητικά τις απόψεις του για τη θέση της γυναίκας στην κοινωνία, αλλά και την έντονη καχυποψία του στις κοινωνικές σχέσεις.

Αποτέλεσμα της εμμονής στην ιδέα της πυρηνικής οικογένειας είναι το γεγονός πως η ζωή παίρνει έναν αυστηρά ιδιωτικό χαρακτήρα. Το θέατρο, τα κοσμικά κτήρια σε ρυθμό βασιλικής και οι στοές, άλλοτε χώροι εμπορίου, συναλλαγής και συνάθροισης, έχουν

εξαφανιστεί. Ο ιππόδρομος επιζεί μόνο στην Κωνσταντινούπολη, αλλά λειτουργεί λίγες μέρες το χρόνο, ως τόπος αυτοκρατορικών τελετών. Ο κόσμος περνά τη ζωή του μέσα στα σπίτια με τρόπο πολύ διαφορετικό απ ότι στο παρελθόν[34].

Ένα άλλο ενδιαφέρον στοιχείο αφορά στη θέση των γυναικών στο κοινωνικό πλέγμα του βυζαντινού βίου. Στις παραγράφους 39 και 51 του Στρατηγικού διακρίνονται οι απόψεις του συγγραφέα για τη θέση των γυναικών. Η γυναίκα ως κόρη και κατόπιν ως σύζυγος βρίσκεται ουσιαστικά υπό περιορισμό. Απαγορεύεται να τη βλέπουν ξένα μάτια, ακόμη και εκείνα των φίλων της οικογένειας. Είναι υποχρεωμένη να παντρεύεται νέα και να είναι εντελώς υποταγμένη στον άντρα της. Είναι μια μορφή του γυναικωνίτη και όχι της κοινωνικής ζωής[35]. Οι ενασχολήσεις της επικεντρώνονται στην ανάγνωση των Γραφών και τα οικιακά. Οφείλει να απέχει από τις διασκεδάσεις της πόλης και δεν κάνει παρέα με ελαφρές γυναίκες ή άνδρες που δεν αρέσουν στον άνδρα της. Τούτη την εικόνα προβάλλουν οι διανοούμενοι της βυζαντινής κοινωνίας, οι άνθρωποι της θρησκείας και οι λόγιοι[36]. Το ανώτατο όριο της εκλέπτυνσης και του στολίσματός της είναι τα πολύ λεπτά υφάσματα, παρά τις σχετικές επικρίσεις της Εκκλησίας.

Το ελεύθερο διαζύγιο και η χωριστή περιουσία των συζύγων, στοιχεία της ρωμαϊκής κοινωνίας που αναγνωρίζονταν στο Βυζάντιο ως τον 8ο αιώνα από τον Ιουστινιάνειο Κώδικα, έχουν πλέον αντικατασταθεί από την έννοια της οικογενειακής περιουσίας ως αδιαίρετου συνόλου. Τούτο το στοιχείο περιόρισε σημαντικά τις ελευθερίες της και τη δυνατότητά της για αυτοδιάθεση. Η γυναίκα βγαίνει και πάλι από το γυναικωνίτη προς το τέλος του 11ου αιώνα και η αλλαγή ξεκινά από τους αυτοκρατορικούς και αριστοκρατικούς κύκλους, Τότε εμφανίζονται αρκετές δραστήριες, μορφωμένες και πολιτικά οξυδερκείς γυναίκες, όπως η Αννα Δαλασσηνή, επίσημη συγκυβερνήτης με το γιο της αυτοκράτορα Αλέξιο Α΄ ή η Ειρήνη Δούκαινα, σύζυγος του Αλέξιου Α΄, που ακολουθούσε τον αυτοκράτορα ακόμη και στις εκστρατείες του. Γυναίκες όπως η Ειρήνη, η χήρα του Ανδρόνικου, που υπήρξε προστάτιδα και χορηγός πολλών λογίων και συγγραφέων[37].

Αλλες παράμετροι που αναδεικνύονται μέσα από τη γραφή του Κεκαυμένου είναι οι σχέσεις οικογένειας και παιδιών. Αν και ο Κεκαυμένος δεν υποστηρίζει τη σωματική τιμωρία, εντούτοις η συμβουλή του είναι «να τους μαστιγώνεις, όχι με ραβδί αλλά με τα λόγια, και δεν θα μαστιγωθούν ποτέ από κανέναν άλλον» (παρ. 56). Σε άλλο σημείο (παρ. 45), μιλά για σεβασμό απέναντι στους γιους και τις κόρες, ως παραδειγματική συμπεριφορά από την οποία θα αντλήσουν οι νέοι. Η παρατήρησή του ωστόσο είναι ωφελιμιστική, στο βαθμό που επιθυμεί σε αντάλλαγμα την ίδια συμπεριφορά σεβασμού από τα παιδιά του όταν μεγαλώσουν. Στην πραγματικότητα στη βυζαντινή κοινωνία όποιος αγαπά πολύ, τιμωρεί πολύ. Οι σωματικές τιμωρίες συνιστώνται, όπως και οι επιπλήξεις. Η ανατροφή των παιδιών επεκτείνεται και στην επίβλεψη των συναναστροφών τους και δεν τους επιτρέπεται να δημιουργήσουν σχέσεις με παιδιά κακής ή υποδεέστερης ανατροφής. Η οικογένεια σημαίνει για τα παιδιά σεβασμό προς τους γονείς, υποταγή και υπακοή και δεν ελπίζουν σε οποιαδήποτε άλλη αμοιβή από την ικανοποίηση ότι έχουν ευχαριστήσει τον πατέρα τους[38].

Το κλειδί για την περαιτέρω κοινωνική καταξίωση των παιδιών είναι η εκπαίδευση, γεγονός στο οποίο δεν αναφέρεται ο Κεκαυμένος. Οι μοναδικές παραινέσεις του αφορούν στην προσεκτική ανάγνωση των βιβλίων και των Γραφών. (παρ. 46, 63). Ουσιαστικά το εκπαιδευτικό πρόγραμμα στο Βυζάντιο, ιδιωτικό στη φύση του, έχει ελάχιστα αλλάξει από την ελληνιστική περίοδο και έχει ως επίκεντρό του τη ρητορική[39]. Στα κλασικά κείμενα έχουν προστεθεί οι χριστιανοί συγγραφείς, αλλά ο στόχος είναι ένας, η εκμάθηση της ελληνικής γλώσσας[40]. Στην ανώτερη εκπαίδευση περνούν -συγκριτικά με το μέγεθος της Αυτοκρατορίας- λίγοι και το γνωστικό της αντικείμενο περιλαμβάνει τη ρητορική, τη

φιλοσοφία, τη γεωμετρία και την αστρονομία, αν κρίνουμε από τις καθηγητικές θέσεις που εξήγγειλε ο αυτοκράτορας Κωνσταντίνος Ζ΄ Πορφυρογέννητος (945-959). Ο στόχος της ανώτερης εκπαίδευσης φαίνεται πως είναι ως επί το πλείστον η παραγωγή ικανών διοικητικών υπαλλήλων, ενώ από τον 11ο αιώνα εισάγεται η δυναμική κριτική σκέψη και όχι η απλή αποστήθιση ως διανοητική πειθαρχία, μαζί με ορισμένες αλλαγές στους θεσμούς και τις τεχνικές της διδασκαλίας[41].

Ένα άλλο θέμα στο οποίο χρειάζεται να δοθεί κάποια έμφαση, είναι το γεγονός της έντονης καχυποψίας την οποία εκφράζει ο συγγραφέας, απέναντι σε όσους δε βρίσκονται μέσα στον οικογενειακό ιστό. Στις παραγράφους 39, 40 και 41 συμβουλεύει να «μη φιλοξενούνται φίλοι στο σπίτι», «να μη φανερώνεις σε κανέναν τα μυστικά σου» και «πώς να διαλέγεις τους φίλους σου». Οι παραινέσεις του είναι ενδεικτικές ενός κλίματος καχυποψίας, της κοινωνικής απομόνωσης που διακρίνει την πυρηνική οικογένεια και του ιδιωτικού συμφέροντος, που έχει εισχωρήσει σε όλες σχεδόν τις πτυχές της κοινωνικής ζωής[42.] Ωστόσο, θα πρέπει να λάβουμε υπόψιν μας πως ο ο Κεκαυμένος έζησε σε ένα δύσκολο αιώνα και οι απόψεις του αντικατοπτρίζουν μια κοινωνία σε κατάσταση αβεβαιότητας και ανησυχίας, με έντονο συναγωνισμό για να αδράξει κανείς τις ευκαιρίες που πρόσφερε η διάλυση της παλαιάς τάξης πραγμάτων.

Στις παρ. 55 και 61 καταφέρεται εναντίον των ιατρών και των μάντεων. Τους θεωρεί τσαρλατάνους, με μοναδικό τους στόχο να απομυζούν τους ασθενείς οι πρώτοι, τους αδαείς οι δεύτεροι. Ουσιαστικά, η στάση των Βυζαντινών απέναντι στην ιατρική διαφοροποιήθηκε μεταξύ 9ου και 12ου αιώνα. Ενώ τον 9ο αιώνα δε γίνεται σημαντική αναφορά στην ύπαρξή τους, εκτός ελάχιστων περιπτώσεων με ασαφές περιεχόμενο, στα τέλη του 10ου αιώνα οι γιατροί περιγράφονται λεπτομερώς ως φιλοχρήματοι και ανίκανοι να θεραπεύσουν τους ασθενείς τους. Ωστόσο, όπως και στις άλλες επιστήμες η κυριότερη συνεισφορά των βυζαντινών στην Ιατρική ήταν η διατήρηση της κλασικής κληρονομιάς[42α]. Κατά τον 12ο αιώνα η ιατρική αντιμετωπίζεται με σκωπτική μάλλον διάθεση, αλλά οι εξελίξεις της στον οργανωτικό τομέα δείχνουν μια πειραματική λειτουργικότητα, όπως φαίνεται στην περίπτωση της επιστημονικής ανατομίας[43]. Για τους μάντεις περιγραφή δίνει ο Θεόδωρος Βαλσάμων, ο οποίος αναφέρει ότι ακόμη και οι πιο συνετοί χρησιμοποιούσαν μαντικές πρακτικές για να εξασφαλίσουν τη γνώση του μέλλοντος[44], γεγονός που φαντάζει λογικό σε εποχές ανασφάλειας και όχι για το Βυζάντιο μόνον.

Στην παρ. 58 ο συγγραφέας του Στρατηγικού αναφέρεται στο «πώς να φέρεται ο τοπικός ευγενής στους ανθρώπους της περιοχής του», έτσι ώστε να μην ξεσηκωθούν εναντίον του, γεγονός που μας οδηγεί στο θέμα της διαστρωμάτωσης στις τοπικές κοινωνίες. Σε κάθε τοπική κοινωνία, αγροτική ή αστική υπάρχουν άρχοντες που παίζουν κυρίαρχο ρόλο ως επικεφαλής της τοπικής διοίκησης. Αυτοί οι άρχοντες μέλη αριστοκρατικών οικογενειών της επαρχίας ήρθαν συχνά σε σύγκρουση με την κεντρική εξουσία, ξεσηκώνοντας και τον υπόλοιπο πληθυσμό[45]. Στην πραγματικότητα έπαιζαν το ρόλο του «προστάτη» ή πάτρωνα, ιδιαίτερα στην επαρχία όπου στην πλειοψηφία τους οι αγρότες ήταν εξαρτημένοι από κάποιον μεγαλοϊδιοκτήτη. Την εξουσία του ο γαιοκτήμων την ασκούσε με διάφορους τρόπους. Παράλληλα με τις εκτάσεις γης όπου δούλευαν εξαρτημένοι αγρότες ή πάροικοι[46] ή εκείνες στις οποίες εργάζονταν μισθίοι και δούλοι, οι βυζαντινοί γαιοκτήμονες είχαν και τα λεγόμενα άυλα δικαιώματα, που τους επέτρεπαν να οικειοποιούνται την πρόσθετη εργασία ελεύθερων φορολογούμενων αγροτών[47].

Επίλογος

Με βάση τα όσα κριτικά αποσπάσματα επιλέξαμε παραπάνω, μπορούμε να διατυπώσουμε την άποψη πως η βυζαντινή κοινωνία ήταν εξατομικευμένη με εξέχοντα το ρόλο της

πυρηνικής οικογένειας σε όλα τα επίπεδα του κοινωνικού ιστού[48]. Οι εξελίξεις στη θρησκεία και τη φιλοσοφία έφεραν στην επιφάνεια τον άγιο και το φιλόσοφο, το μυστικιστή και τον ουμανιστή. Ωστόσο όλοι, ο καθένας με διαφορετικό τρόπο, υπογράμμιζαν τη σημασία της ατομικής εμπειρίας[49]. Με αυτόν τον τρόπο υπήρξε μια αλλαγή προοπτικής, μια αίσθηση αποπροσανατολισμού από τις παραδοσιακές αξίες, η οποία κλυδώνισε τον κοινωνικό ιστό. Η αποκατάσταση της αίσθησης της κατεύθυνσης θα μπορούσε να είναι το βασικό μέλημα οποιουδήποτε αυτοκράτορα. Ωστόσο, το χάος που ακολούθησε την ήττα του Μαντζικέρτ (1071) δεν ευνόησε τέτοιες διευθετήσεις. Άλλωστε στη βυζαντινή κοινωνία της συγκεκριμένης περιόδου δεν υπήρχε κάποιο καθαρό σχήμα με τις κοινωνικές διακρίσεις να γίνονται πιο θολές. Υπήρχαν αρκετές ευκαιρίες για πρόοδο και ακόμη περισσότερες για δωροδοκίες και ραδιουργίες.
Επίσης, παρά τις αρχές της για ισότητα σε όλους, αρχές που επέτρεψαν για ένα διάστημα την άνοδο αντιπροσώπων των μεσαίων στρωμάτων, παρέμεινε αριστοκρατική και ιεραρχημένη. Ήταν πρακτικά μια κοινωνία υπακοής στον αυτοκράτορα, τον πάτρωνα, τον αφέντη της οικογένειας, τον εκάστοτε ισχυρότερο. Η οικονομικά παρακμή αυτής της κοινωνίας και οι αρχαϊκές δομές της βιοτεχνίας και του εμπορίου της την οδηγούν σε στασιμότητα και την καθιστούν σε ένα βαθμό ανίκανη να παρακολουθήσει τις εξελίξεις του υπόλοιπου μεσογειακού κόσμου. Όταν θα προσπαθήσει να το κάνει και θα αποκαταστήσει τις σχετικές ισορροπίες, οι στρατιωτικές εξελίξεις θα οδηγήσουν στην περαιτέρω συρρίκνωσή της[50]. Στο φως των παραπάνω εξελίξεων η απαισιοδοξία του Κεκαυμένου, η τάση του προς την παλαιά τάξη πραγμάτων, ενσωματωμένη στο αυτοκρατορικό αξίωμα, η περιφρόνησή του προς τους δημόσιους υπάλληλους που κινούσαν τα νήματα της εξουσίας φαίνεται εν μέρει δικαιολογημένη, αλλά δεν ερμηνεύει τα ρεύματα του κοινωνικού αναβρασμού, ο οποίος θεωρήθηκε από αρκετούς ιστορικούς ως ωριμότητα μιας κοινωνίας για αλλαγές[51].

Σημειώσεις παραπομπές

1 Βλ. Χ. Γάσπαρης, Ν. Νικολούδης, Β. Πέννη, (1999) *Ελληνική Ιστορία*, Τόμος Β΄, Βυζάντιο και Ελληνισμός., Πάτρα: Ε.Α.Π, σ.18.
2 Βλ. Κεκαυμένος, (1996) *Στρατηγικόν*, Αθήνα: Κανάκης σ.23.
3 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, (1997) *Αλλαγές στον Βυζαντινό Πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο αιώνα*, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ., σ. 333.
4 Βλ. J.J. Norwich, (1999) *Σύντομη Ιστορία του Βυζαντίου*, Αθήνα: Γκοβόστης, σσ. 285-468.
5 Βλ. Michael Angold, *Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία από το 1025 έως το 1204, Μια Πολιτική Ιστορία*, [Αθήνα, 1997], Εκδ. Παπαδήμα, σελ. 164.
6 Βλ. Το ίδιο σελ. 162-163.
7 Βλ. Χ. Γάσπαρης/Ν. Νικολούδης/Β. Πέννη, *ό.π.*, σ..18.
8 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, *ό.π.*, σ. 87
9 Το ίδιο σ.. 87.
10 Βλ. Κεκαυμένος, *ό.π.*, … σ. 11.
11 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, *ό.π.* σ.. 268.
12 Βλ. Michael Angold, (1997) *Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία από το 1025 έως το 1204, Μια Πολιτική Ιστορία*, Αθήνα: Παπαδήμας, σσ. 266-277.
13 Βλ. Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού:
http://www2.fhw.gr/chronos/09/gr/p/1081/main/p20.html
14 Δηλαδή την κατοχή και εκμετάλλευση μεγάλων εκτάσεων γης από λίγους γαιοκτήμονες. Η ανάπτυξη αυτή σημειώθηκε γιατί η Αυτοκρατορία χρησιμοποιούσε όλο και περισσότερο μισθοφόρους, μη ενδιαφερόμενη για την τύχη των μικρών ελεύθερων γεωργών που επάνδρωναν ως τότε το στρατό. Οι μικροί ελεύθεροι γεωργοί άρχισαν να καταστρέφονται οικονομικά, υποφέροντας κυρίως από την εκμετάλλευση πλουσίων που υπενοικίαζαν τη φορολογία από το κράτος.

15 Χαριστική δωρεά είναι η υπό αίρεση παραχώρηση διάφορων εκκλησιαστικών ιδρυμάτων και των περιουσιών τους σε λαϊκά ή εκκλησιαστικά πρόσωπα.
16 Με τη λέξη πρόνοια εννοείται η εκχώρηση των φόρων κρατικών γαιών, των εξαρτημένων καλλιεργητών τους και των υποχρεώσεών τους σε υπηκόους της Αυτοκρατορίας ως ανταμοιβή για την παροχή υπηρεσιών στο κράτος.
17 Βλ. A.A.Vasiliev, (1973) *Η Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας 324-1453,* Αθήνα: IBC Hellas LTD, σ. 593.
17α Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, *ό.π.,* σ. 105.
18 Το ίδιο… σ. 34.
19 Βλ. Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού:
http://www2.fhw.gr/chronos/09/gr/p/1081/main/p20.html
20 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, *ό.π.,* σ. 94-98.
21 Βλ. Andre Guillou, (1998), *Ο Βυζαντινός Πολιτισμός*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σ. 222.
22 Βλ. Michael Angold, *ό.π.,* σ. 184.
23 Το ίδιο σ. 189
24 Βλ. Κεκαυμένος *Στρατηγικόν*… σ. 132.
25 Βλ. Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού: http://www2.fhw.gr/chronos/09/o/1081/index.html.
26 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein *ό.π.,* σ. 62.
27 Βλ. Andre Guillou, Ο Βυζαντινός Πολιτισμός, … σ. 222.
28 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, *ό.π.,* σ. 141.
29 Λαϊκή πατρωνεία θεωρείται η μεταφορά, μέσω του θεσμού της χαριστικής δωρεάς, της διοίκησης των μοναστηριακών περιουσιών σε ένα λαϊκό προστάτη. Βλ. επίσης Michael Angold, *ό.π.,* σσ. 235-239.
30 Βλ. Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού: http://www2.fhw.gr/chronos/09/o/1081/index.html
30α Βλ. Michael Angold, *ό.π.,* σ. 168.
31 Το ίδιο σ. 164.
32 Βλ. Χ. Γάσπαρης/Ν. Νικολούδης/Β. Πέννη, *ό.π.,* σσ. 34-50.
33 Βλ. Andre Guillou, *Ο Βυζαντινός Πολιτισμός*, … σ. 252
34 Βλ. Sture Linner, (1999) *Ιστορία του Βυζαντινού Πολιτισμού*, Αθήνα: Γκοβόστης, σ. 179
35 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, *ό.π.,* σ. 164.
36 Βλ. Andre Guillou,*ό.π.,* σ. 279.
37 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, *Αλλαγές στον Βυζαντινό Πολιτισμό*…σ. 165
38 Βλ. Andre Guillou, *ό.π.,* σ. 278.
40 Βλ. Michael Angold, *ό.π.,* σ. 171
41 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, *ό.π.,* σ. 195.
42 Βλ. Michael Angold, *ό.π.,* σ. 168.
42α Βλ. Andre Guillou, *ό.π.,* σ. 418.
43 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, *ό.π.,* σ. 244.
44 Το ίδιο σσ. 416-417.
45 Βλ. Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού: http://www2.fhw.gr/chronos/09/o/1081/index.html
46 Οι πάροικοι, που αποτελούσαν τους καλλιεργητές της γης, διαιρούνταν ανάλογα με την περιουσία τους σε ζευγαράτους, βοϊδάτους και ακτήμονες. Έδιναν στο γαιοκτήμονα τους φόρους που πλήρωναν παλαιότερα στο κράτος.
47 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, *ό.π.,* σ. 104.
48 Το ίδιο σ. 352.
49 Βλ. Michael Angold, *ό.π.,* σ. 190
50 Βλ. Andre Guillou, *ό.π.,* σ. 369.
51 Βλ. A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, *ό.π.,* σ. 351.

Βιβλιογραφία

Χ. Γάσπαρης, Ν. Νικολούδης, Β. Πέννη, *(*1999) *Ελληνική Ιστορία*, Τόμος Β΄, Βυζάντιο και

Ελληνισμός., Πάτρα: Ε.Α.Π
Κεκαυμένος, (1996) *Στρατηγικόν*, Αθήνα: Κανάκης
A.P. Kazhdan/Ann Wharton Epstein, (1997) *Αλλαγές στον Βυζαντινό Πολιτισμό κατά τον 11ο και 12ο αιώνα*, Αθήνα: Μ.Ι.Ε.Τ
J.J. Norwich, (1999) *Σύντομη Ιστορία του Βυζαντίου*, Αθήνα: Γκοβόστης
Michael Angold, (1997) *Η Βυζαντινή Αυτοκρατορία από το 1025 έως το 1204, Μια Πολιτική Ιστορία*, Αθήνα: Παπαδήμας
A.A.Vasiliev, (1973) *Η Ιστορία της Βυζαντινής Αυτοκρατορίας 324-1453,* Αθήνα: IBC Hellas LTD
Andre Guillou, (1998), *Ο Βυζαντινός Πολιτισμός*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα
Sture Linner, (1999) *Ιστορία του Βυζαντινού Πολιτισμού*, Αθήνα: Γκοβόστης

Δίκαιο, Θρησκειολογία, Ιστορία, Κοινωνία

Όρκοι, κατάρες, γλώσσα, θρησκεία και δικαιϊκές πρακτικές στην αρχαία Ελλάδα

Λέξεις κλειδιά: *θρησκεία*, *κατάδεσμος*, *κατάρα*, *νόμος*, *όρκος*, *οστρακισμός*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου

«Όποιος κατασκευάζει φίλτρα ολέθρια κατά των Τηίων, είτε για έναν μόνο είτε ενάντια σε όλους τους πολίτες, Είθε να χαθεί αυτός και οι απόγονοί του». «Όποιος εμποδίζει τη μεταφορά σταριού στη χώρα των Τηίων, είτε με τέχνασμα φυσικό είτε με μαγεία, από ξηρά ή από θάλασσα και όποιος διώξει αυτό που φέραμε εδώ, είθε να χαθεί αυτός και οι απόγονοί του». *–Αραί της Τέω*

Στο παρόν δοκίμιο να μελετάται η ιδιάζουσα σχέση που παρουσιάζουν οι όρκοι, οι κατάρες και οι δικαιϊκές πρακτικές στο κοινωνικό θρησκευτικό περίβλημα της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας, όπως και η δυναμική της γλώσσας ιδιαίτερα του προφορικού λόγου- στο συγκεκριμένο πεδίο. Στην πραγματικότητα, σε μια τέτοια μελέτη το ζητούμενο είναι η σχέση νόμου και μαγείας, μια και οι κατάρες, οι κατάδεσμοι, οι μαγικοί πάπυροι και οι όποιες άλλες μαγικοθρησκευτικές πρακτικές είναι στην πραγματικότητα τα μέσα μόνον για την άσκηση της μαγείας και σε ένα βαθμό συνδέονται με δικαιϊκές πρακτικές της αρχαιότητας, τόσο στη Βαβυλώνα, όσο και στην Ελλάδα ή την αρχαία Ρώμη.

Βέβαια, τούτη η διασύνδεση ανάμεσα στο νόμο και την επικράτεια της μαγείας δεν είναι καινοφανής και δεν παρουσιάζεται μόνον στην αρχαία Ελλάδα. Οι καταβολές της είναι πανάρχαιες και οι ρίζες της αντλούνται από τη σχέση της κοινότητας ή του ατόμου με την ιδέα του *tabu*, του απαγορευμένου, που ούτως ή άλλως αποτελεί και το ουσιαστικό περίβλημα, μέσα στο οποίο αναπτύσσεται η ιδέα του νόμου.

Ένας επιπλέον παράγοντας που υπεισέρχεται εδώ είναι η χρήση της γλώσσας και οι ψυχοειδείς μηχανισμοί που την καθιστούν ένα δυναμικό εργαλείο, μέσω του οποίου επιτυγχάνεται η συμπαθητική μαγεία στις πρωτόγονες κοινωνίες, έτσι όπως την περιγράφει ο J. Frazer στο έργο του *Ο Χρυσός Κλώνος*[1].

I. Η Κατάρα

Από μία άποψη η κατάρα, όπως αποδίδεται στους ελληνικούς κατάδεσμους, τους ρωμαϊκούς *defixiones* ή τους αιγυπτιακούς μαγικούς πάπυρους, ανήκει στο χώρο της μαγείας και ως τέτοια είναι παρέμβαση στη φυσική τάξη των πραγμάτων. Στην πραγματικότητα φαίνεται πως αντιπροσωπεύει μια προσπάθεια επιβολής της ατομικής θέλησης με τη χρήση δυνάμεων που βρίσκονται πέρα από τον ανθρώπινο έλεγχο. Για παράδειγμα, η κατάρα «Ποσειδώνα…δέσε το δόρυ το ορειχάλκινο του Οινόμαου», έτσι όπως αναφέρεται στον Πίνδαρο (476 ΠΚΕ), υπονοεί την επενέργεια της θεϊκής δύναμης του Ποσειδώνα για την επίτευξη μιας προσωπικής επιθυμίας, η οποία ωστόσο δεν παύει να αντιπροσωπεύει προσπάθεια επιβολής της θέλησης του καταρώμενου ή της καταρώμενης.

Οι οπαδοί του Ορθού Λόγου ισχυρίζονται πως οι γητειές, οι κατάρες και εν γένει η χρήση της μαγείας είναι σημεία θρησκευτικής και κοινωνικής φθοράς, μέσα στα πλαίσια ενός

κλειστού πολιτιστικού συστήματος. Ωστόσο, δεν υπάρχει κάποια ένδειξη ότι η Βαβυλώνα, η Ελλάδα ή η Ρώμη γνώρισαν τη μαγεία, όταν άρχισε να φθίνει ο πολιτισμός τους. Η Χαλδαία ή η Ν. Βαβυλώνα θα μπορούσε ίσως να προσδιοριστεί ως ο γνωστότερος τόπος γέννησης της μαγείας, σύμφωνα με τις γραπτές πηγές επικλήσεων, που έφθασαν ως εμάς από το 800 ΠΚΕ. Αυτές οι πηγές αντιγράφηκαν από Ασσύριους ιερείς, από αρχαιότερες Βαβυλωνιακές.

Στον κώδικα του Χαμουραμπί (2.000 ΠΚΕ.) προβλέπεται η δοκιμασία του νερού για εκείνον που κατηγορείται ως μάγος, αλλά και για τον κατήγορο. Αν ο κατηγορούμενος πνιγόταν, η περιουσία του μεταβιβαζόταν στον κατήγορο. Αν σωζόταν, τότε ο κατήγορος θανατωνόταν και η περιουσία του μεταβιβαζόταν στον κατηγορούμενο. Αυτό, βέβαια, στην περίπτωση που δεν ήταν σίγουροι για το αν ευσταθούσε η κατηγορία. Σε διαφορετική περίπτωση αποδεδειγμένης κατηγορίας η ποινή προέβλεπε θανάτωση, ιεροδικία[2].

Οι Ιουδαίοι με τη σειρά τους ήταν αρκετά εξοικειωμένοι με τη μαγεία, γεγονός που αντανακλάται στους αυστηρούς νόμους ενάντια στη μαγεία και τις προειδοποιήσεις των προφητών (*Έξοδος,* xxii, 18, *Δευτ.* xviii, 10, *Βασ. Α΄,* xxi, 6 κ.α.). Παρόλες τις προειδοποιήσεις η ιουδαϊκή μαγεία άνθισε, ιδιαίτερα κατά την εποχή της γέννησης του Ιησού, προς την παραδοσιακή γραμμή του Ταλμούδ, γεγονός που πιστοποιείται αργότερα από τον Ωριγένη.

Οι Έλληνες θεωρούσαν τη Θεσσαλία και τη Θράκη ως περιοχές που ήταν ιδιαίτερα εθισμένες στη μαγεία και τη χρήση της για προσωπικούς σκοπούς. Η θεά Εκάτη ήταν εκείνη που προΐστατο σε κάθε τελετουργική πράξη, μια θεότητα ξένη την οποία εισήγαγε ο Ησίοδος στην Κοσμογονία του. Ωστόσο, ο χθόνιος Ερμής, ο ψυχοπομπός είναι η μεγαλύτερη σε ισχύ θεότητα που απαντάται σε παρόμοιου είδους τελετουργίες, μαζί με την Αρτέμιδα μια άλλη συμβολική όψη της Σελήνης.

Νόμος, κατάρες, φαρμακεία, κατάδεσμοι, καταπασσαλεύσεις

Σύμφωνα με την άποψη της J. E. Harrrison[3] ο νόμος και η μαγεία είναι δύο έννοιες στενά συνδεδεμένες. Τούτο βέβαια όχι μόνο από την οπτική γωνία του *tabu,* του απαγορευμένου[4]. Η μαγεία για τον πρωτόγονο κώδικα είναι κατάρα ή ευλογία. Η κατάρα ή αρά «συμμετέχει της ουσίας του νόμου», γιατί στην πραγματικότητα εκφέρεται για τον περιορισμό του παραβάτη.

Ο νόμος είναι μια ιδέα με χρονικό βάθος μεγαλύτερο από εκείνο της εκκλησίας ή του κράτους, της θρησκείας ή της ηθικής. Ανήκει στο λυκαυγές της πρωτοϊστορίας, στις μακρινές εκείνες εποχές κατά τις οποίες η θρησκεία δεν είχε γίνει ακόμα διακριτή και δεν είχε αποσπαστεί από τις επικράτειες της μαγείας. Σε αυτές τις εποχές, απ' όσο γνωρίζουμε, μπορούσε κανείς, δίχως τη βοήθεια κάποιας εκδικητικής θεότητας, να καταραστεί κάποιον, να τον δέσει και να τον υποχρεώσει να κάνει το καθήκον του με μάγια και με ξόρκια.

Ο πρωτόγονος άνθρωπος που πίστευε στη δύναμη της «συμπαθητικής μαγείας» και προσπαθούσε να γονιμοποιήσει τη γη, θάβοντας σύμβολα γονιμότητας, χρησιμοποιούσε ανάλογα σύμβολα για να εξαναγκάσει τα άλλα μέλη της κοινότητας σε δράση προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση. Οι καταπασσαλεύσεις[5] ή οι κατάδεσμοι[6], οι μαγικοί πάπυροι στην Αίγυπτο και την Ελλάδα ή οι ρωμαϊκοί *defixiones,* είναι τα μέσα για την άσκηση αυτού του είδους της μαγείας μέσω της κατάρας. Οι καταπασσαλεύσεις είναι ομοιώματα του θύματος κατασκευασμένα από κερί, από μόλυβι ή κάποιο άλλο υλικό. Αυτά τα ομοιώματα οι μάγισσες ή οι μάγοι τα έδεναν με δεσμά και τα τρυπούσαν με αιχμηρά αντικείμενα, όπου επιθυμούσαν να προξενήσουν κάποια βλάβη και τα έχωναν σε τάφους ή τα βύθιζαν σε πηγές[7].

Ένα τέτοιο συγκεκριμένο ομοίωμα, που ανακαλύφθηκε σε αττικό τάφο και μελέτησε ο R. Wunsch αποδίδεται στον 3ο περίπου ΠΚΕ αιώνα, έχει 6 cm ύψος ως τα γόνατα και είναι κατασκευασμένο από μόλυβδο. Είναι αποκεφαλισμένο, η στάση του είναι γονατιστή, ενώ τα χέρια και τα πόδια είναι δεμένα πίσω με ισχυρά μολύβδινα δεσμά. Δεσμά φαίνονται και στο άνω τμήμα του κορμού, ενώ δύο σιδερένια καρφιά είναι μπηγμένα στο στήθος και την κοιλιά[8].

Από το ίδιο υλικό, το μολύβι, κατασκευάζονταν και οι κατάδεσμοι. Οι κατάδεσμοι, που εκτείνονται σε μια χιλιετία, από το 500 ΠΚΕ έως το 500 περίπου[9] και φαίνεται πως είχαν ευρύτατη λαϊκή απήχηση, ήταν πλάκες μεταλλικές, χαραγμένες με μαγικούς χαρακτήρες και κατάρες. Θάβονταν, επίσης, σε τάφους, έτσι ώστε να μην είναι δυνατή η ανακάλυψη ή η καταστροφή τους και συνεπώς να εκτείνεται απεριόριστα η διαιώνιση της γοητείας και του προτιθέμενου κακού.

Ο αρχαιότερος πιθανώς κατάδεσμος ανακαλύφθηκε στη Σικελία και χρονολογήθηκε στα τέλη του 6ου ΠΚΕ αιώνα. Αρκετοί, επίσης, έχουν αποκαλυφθεί σε ανασκαφές της Αττικής, που χρονολογήθηκαν στα μέσα του 5ου ΠΚΕ αιώνα, ενώ η παρουσία τους γίνεται ιδιαίτερα αισθητή στον 4ο και τον 3ο ΠΚΕ αιώνα.

Ανάλογα με το ζητούμενο αποτέλεσμα οι κατάδεσμοι στοχεύουν στην ερωτική έλξη ή αντίστροφα στην ερωτική απομόνωση του αντίπαλου, στην αποτυχία του σε θέματα προσωπικής ευημερίας και εργασίας, στη φίμωση της γλώσσας του, στην αποτυχία αντιδίκων στο δικαστήριο, στην παράλυση του νου και της γλώσσας κατά τη διάρκεια της δίκης. Οι πρωιμότεροι είναι στραμμένοι προς την κατεύθυνση των δικαιϊκών πρακτικών, ενώ οι μεταγενέστεροι εντοπίζονται σε ερωτικά και αθλητικά θέματα. Σε αρκετές περιπτώσεις γινόταν ευρεία χρήση των κατάδεσμων για νίκη σε αρματοδρομίες[10].

Βέβαια, η επιγραφή από μόνη της δεν είχε την ιδιαίτερη μαγική δύναμη, που συμπληρωνόταν με τις «γοητείες», επικλήσεις που ψάλλονταν στους τάφους προς τους νεκρούς ή τους χθόνιους δαίμονες. Σε αυτή την ιδιαίτερη μεταγλώσσα έχουν μεγάλη δύναμη τα ονόματα θεοτήτων όπως η Εκάτη, σύμβολο της σκοτεινής σελήνης, ο Ερμής, η Περσεφόνη, η Δήμητρα, η Κόρη, η επίσης σεληνιακή Άρτεμις και άλλες υποχθόνιες θεότητες ή δαιμονικά όντα, όπως οι Ερινύες ή οι νεκυο-δαίμονες του Κάτω Κόσμου.

Κλασικό θέμα για την αρχαία μαγεία είναι φυσικά το δεύτερο ειδύλλιο του Θεόκριτου[11], όπου η Σιμαίθα η μάγισσα, προκειμένου να φέρει πίσω τον Μύνδιο Δέλφη που την εγκατέλειψε, ετοιμάζει τα μαγικά της φίλτρα δίπλα στη θάλασσα. Επικαλείται το Μαγικό Πτηνό[12] ως ενδιάμεσο αγγελιαφόρο και την Αρτέμιδα, αυτή που δύναται να σείσει τις κολώνες του Άδη, τονίζοντας έτσι την υποχθόνια δύναμή της[13].

Σε αυτή τη μυστηριώδη μεταγλώσσα συχνή είναι η χρήση του ρήματος *εξορκίζω*. Για να υπακούσει ο δαίμονας απαιτείται ο όρκος της δέσμευσής του. Ένας όρκος βέβαια που επιβάλλεται από το γητευτή, αλλά δείχνει καθαρά τη νομοτελειακή δύναμη του όρκου και τη σχέση του με τον απαράβατο νόμο, γραπτό ή άγραφο. Η ανυπακοή στον όρκο από το άτομο είναι παράβαση του νόμου και ως τέτοια προκαλεί κλυδωνισμούς στη σταθερότητα της κοινότητας. Άλλοι συνηθισμένοι ρηματικοί τύποι είναι εκείνοι του *καταδίδημι, καταδώ, δέω, καταγράφω, ανατίθημι,* κ.λπ., που συμπληρώνουν τη μαγική γλώσσα των κατάδεσμων. Στην ίδια γλώσσα το μαγικό πτηνό *Ίυγξ* είναι ισότιμο της έννοιας της Σειρήνας και ως τέτοιο έχει άμεση σχέση με τον κόσμο των δαιμόνων[14].

Βέβαια, η τέλεση τέτοιων τελετουργιών, όπως αυτή της Σιμαίθας, είναι αρκετά συχνή και πριν την εποχή του Θεόκριτου. Τούτο φαίνεται από τη θέση που παίρνει ο Πλάτωνας

στους *Νόμους* του[15], όπου θεωρεί αναγκαίο να έχει η ιδανική πολιτεία διάταγμα ενάντια σε όποιον προσπαθεί να σκοτώσει ή να τραυματίσει κάποιον ασκώντας μαγεία, όπως και ενάντια σε εκείνους που προκαλούν φυσική βλάβη.

Πίστευε ο Πλάτωνας στη μαγεία και τις ευρύτατα διαδεδομένες δεισιδαιμονίες; Μάλλον όχι. Ωστόσο, θεωρούσε πως η πρόθεση, ένα σημαντικό στοιχείο παρόν στη σύγχρονη δικαιϊκή πρακτική, είναι αρκετά σημαντική, όπως και η φυσική τέλεση του εγκλήματος. Τούτο φαίνεται καθαρά όταν λέει: «Υπάρχουν δύο ειδών δηλητηριάσεις (φαρμακείες), η φύση των οποίων δεν επιτρέπει κάποιο σαφή διαχωρισμό μεταξύ τους. Υπάρχει το είδος που ήδη αναφέραμε και είναι η βλάβη που προκαλεί ένα σώμα σε κάποιο άλλο με φυσικό τρόπο. Το άλλο, όμως, προκαλεί βλάβες με τη μαγεία, τα ξόρκια και τα μαγικά δεσίματα, όπως τα αποκαλούν, (*καταδέσεσι*). Εδώ οι επιτιθέμενοι παρακινούνται, (συνεπώς έχουν την εσωτερική πρόθεση), να προκαλέσουν όσο το δυνατόν μεγαλύτερη βλάβη σε άλλους και πείθουν αυτούς που υποφέρουν ότι θα βλαφθούν περισσότερο από οτιδήποτε άλλο από τούτη τη δύναμη της μαγείας…».

Η σοβαρότητα με την οποία αντιμετωπίζει ο φιλόσοφος το θέμα και η θανατική ποινή που προτείνει, είναι ίσως το μοναδικό δείγμα πρόθεσης νομοθέτησης, καθώς ούτε ο δρακόντειος, μήτε ο Σολώνειος κώδικας περιείχαν νόμους σχετιζόμενους με τους ψυχοειδείς μηχανισμούς της πρόθεσης τέλεσης εγκλήματος μέσω της μαγείας. Ωστόσο, παρόλο που ο νομοθέτης δεν είχε προβλέψει μια τέτοια δικαιϊκή πρακτική, από τον Κλαύδιο Αιλιανό[16] μαθαίνουμε ότι το εθιμικό δίκαιο τιμωρούσε αυστηρά τα εγκλήματα μαγείας και φαρμακείας, όπως στην περίπτωση μιας φαρμακίδας που συνελήφθη στην Αθήνα και καταδικάστηκε σε θάνατο από τον Αρειο Πάγο. Μάλιστα, επειδή ήταν έγγυος, η ποινή εκτελέστηκε μετά τη γέννηση του παιδιού της.

Σύμφωνα με μια άλλη αφήγηση του Δημοσθένη[17], μια γυναίκα από τη Λήμνο με το όνομα Θεωρίδα καταδικάστηκε σε θάνατο με όλη την οικογένειά της εξαιτίας φαρμακείας και της γνώσης της για τις μαγικές επωδούς. Η καταδίκη της είναι σαφώς δηλωτική του φόβου που προκαλούσε η γνώση και ο χειρισμός μαγικών δυνάμεων, αλλά και μια σύγχυση ανάμεσα στα όρια των θρησκευτικών και των θεραπευτικών πρακτικών, καθώς η Θεωρίδα αναφέρεται ως ιέρεια και μάντιδα κάποιας μυστηριακής θεότητας, την οποία χρησιμοποιούσε ως εμπνευστική δύναμη, προκειμένου να θεραπεύει με μαγικό-θρησκευτικό τρόπο.

Πραγματική νομοθεσία απαντάται στους Ρωμαίους με τον νόμο του Σύλλα *lex Cornelia de sicariis et veneficis* [18], (81 ΠΚΕ.), ο οποίος θεωρείται ως θεμελιώδης νομική δράση αναλαμβανόμενη ενάντια στη μαγεία. Βέβαια ο νόμος δεν καταδικάζει τη μαγεία *per se,* αλλά στοχεύει σε περιπτώσεις αιφνίδιων και εν πολλοίς ανεξήγητων θανάτων πολιτών, οι οποίοι εμπίπτουν στην περιοχή της μαγείας[19]. Ωστόσο, αυτό που λείπει από το ρωμαϊκό νόμο είναι ο προσδιορισμός του γόητα, του αγύρτη, ή του μάγου, που ασκεί τη μαγεία και συνεπώς η διάκριση ανάμεσα στην πρακτική θεραπεία και τη φαρμακεία. Αυτά τα στοιχεία μπορούμε βέβαια να τα αντλήσουμε από τον Πλίνιο τον Πρεσβύτερο, ο οποίος διακρίνει ανάμεσα στην *medicina* και την *magia,* την ψευδοθεραπευτική[20], παρέχοντάς μας τα αναγκαία στοιχεία για να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπιζαν οι Ρωμαίοι, στο δικό τους πολιτισμικό περίβλημα, την ιδέα της μαγείας, της γοητείας και της φαρμακείας.

Νόμος, Όρκος, Κατάρα

Η κατάρα που δένει, ο κατάδεσμος, είναι η βάση για την κατανόηση και ενός άλλου στοιχείου που έχει ιδιάζουσα σημασία στην αρχαιότητα, του όρκου. Ο τύπος στην κατάρα ήταν πολλές φορές καταδώ, δηλαδή δένω στέρεα[21]. Άλλοτε, όμως ήταν και παραδίδωμι,

δηλαδή παραδίνω. Το καταραμένο ή καταδεμένο πρόσωπο ήταν κατά μία έννοια δώρο η θυσία προς τις επικράτειες του ιερού, προς τους θεούς της κατάρας. Για παράδειγμα ο άνθρωπος ο στιγματισμένος με αίμα είναι αφιερωμένος (καθιερωμένος) στις Ερινύες.

Οι προσφορές με κατάρες ή οι άλλες τελετουργίες μαγείας, πέρα από την εκπλήρωση του ατομικού φθοροποιού πάθους έχουν ως στόχο τους και τον εξευμενισμό των θεών και των δαιμόνων, για αυτό σε πλλές περιπτώσεις αποκαλούνται και θυσίες. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο φαρμακός, ο αποδιοπομπαίος τράγος που φορτώνεται τα κρίματα της κοινότητας, αποκαλείται θυσία από μεταγενέστερους ερευνητές, όπως ο Mircea Eliade, ή ο Joseph Campbell.

Η κατάρα (αρά) εξελίχθηκε από θρησκευτικής άποψης σε όρκο[22] και προσευχή (ευχή). Από κοινωνικής άποψης μετουσιώθηκε σε θεσμό και εντέλει σε νόμο. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο οι πρώιμοι νομικοί τύποι απαιτούν την έγκριση της κατάρας. Ο νόμος δεν αναφέρει τι πρέπει να κάνει ο πολίτης και τι όχι. Θεωρεί, ωστόσο, καταραμένο εκείνον που πράττει κάτι και δεν πράττει κάτι άλλο. Χαρακτηριστικές στην προκειμένη περίπτωση είναι οι κατάρες της Τέω[23], που τελειώνουν με την επωδό: «Είθε να χαθεί αυτός και οι απόγονοί του». Είναι ενδιαφέρον να σημειώσουμε εδώ πως οι *αραί* της Τέω παράγουν ένα νομικό ή θεσμικό κώδικα, ο οποίος έχει ως στόχο του την προστάσία της κοινότητας . Για παράδειγμα, θα αναφέρουμε κάποιους στίχους από τις κατάρες που στοιχειοθετούν τα παραπάνω:

«*Όποιος κατασκευάζει φίλτρα ολέθρια κατά των Τηίων, είτε για έναν μόνο είτε ενάντια σε όλους τους πολίτες, Είθε να χαθεί αυτός και οι απόγονοί του*».

«*Όποιος εμποδίζει τη μεταφορά σταριού στη χώρα των Τηίων, είτε με τέχνασμα φυσικό είτε με μαγεία, από ξηρά ή από θάλασσα και όποιος διώξει αυτό που φέραμε εδώ, είθε να χαθεί αυτός και οι απόγονοί του*».

Η επιγραφή είναι μακροσκελής και δεν μπορούμε στα όρια της παρούσας μελέτης να επεκταθούμε περισσότερο, αλλά ωστόσο δείχνει προς δύο κατευθύνσεις. Η κατάρα στην προκειμένη περίπτωση είναι ένας εθιμικός κώδικας και επίσης προβλέπει την απώλεια όσων επιβουλεύονται την ευημερία της κοινότητας σε ατομικό ή συλλογικό επίπεδο, με φυσικό ή μαγικό τρόπο.

Εδώ, έχει ενδιαφέρον να παρουσιάσουμε ένα μέρος της σκέψης του C. R. Phillips, ο οποίος εντοπίζει την έρευνά του στη στάση του νομοθέτη απέναντι στο θέμα της μαγείας[24]. Θεωρεί πως οι αρχαίοι Έλληνες δεν κατόρθωσαν να φτάσουν σε μια γενικά αποδεκτή άποψη για τη μαγεία και προτείνει αντί αυτής τον όρο «ανίερη θρησκευτική δραστηριότητα». Ο ελληνικός νόμος σύμφωνα με τον παραπάνω συγγραφέα έχει ένα νομοθετικό κενό σε ό,τι αφορά στη μαγεία -σύμφωνα βέβαια με τη σύγχρονη και χριστιανική άποψή μας για το θέμα. Αντίθετα, περιλαμβάνει αρκετές περιπτώσεις στις οποίες εμπλέκεται η ιδέα της ασέβειας. Βέβαια, κατανοεί και επισημαίνει το γεγονός ότι η ασέβεια ως όρος χρησιμοποιείτο σε αρκετές περιπτώσεις σε πολιτικές δίκες, προκειμένου να εμπλακεί το θρησκευτικό συναίσθημα σε κοσμικά θέματα. Τούτη η διαδικασία εμπλοκής του ιερού σε κοσμικά θέματα είναι πανταχού παρούσα σε πολλούς τομείς της αρχαίας φιλολογίας και του καθημερινού βίου των Ελλήνων. Ωστόσο, έγιναν στόχος του νόμου μόνο σε περιπτώσεις που απειλούσαν την κοινωνική τάξη, έτσι βέβαια όπως την αντιλαμβανόταν η ελίτ της αριστοκρατίας. Στο βαθμό, μάλιστα, που το επιτρέπουν οι υπάρχουσες μαρτυρίες, φαίνεται πως δεν υπήρχε σαφής νομικός περιορισμός σε τέτοια θέματα, καθώς δεν υπήρχε σαφής καθορισμός του τι είναι μαγεία[25]. Όπως είδαμε πιο πάνω ακόμη και ο Πλάτωνας απέφυγε να πάρει σαφή θέση στο όλο θέμα. Αλλάζει λοιπόν η οπτική γωνία

εξέτασης των πραγμάτων. Για παράδειγμα θα αναφέρουμε το δίλημμα του αμερικανικού νομοθετικού σώματος στο θέμα της άμβλωσης, Τα νομικά συστήματα έχουν αρκετά προβλήματα με διάφορες κατηγορίες υποτιθέμενης εγκληματικής συμπεριφοράς, από τη στιγμή που δεν υπάρχουν σαφή επιστημονικά και θρησκευτικά κριτήρια[26]. Μάλιστα, χρησιμοποιεί αρκετά παραδείγματα αλλαγών ή βελτιώσεων σε διάφορα νομικά συστήματα, σύγχρονα ή αρχαία, προκειμένου να δείξει, με αφορμή την αδυναμία του αρχαίου ελληνικού νομικού συστήματος, το πόσο απαραίτητο είναι να υπάρχουν ξεκάθαρα επιστημονικά και θρησκευτικά κριτήρια στο νομοθετικό έργο.

Η πολιτική κατάρα, το τελετουργικό υπόστρωμα του αθηναϊκού οστρακισμού

Ο *οστρακισμός* εισήχθη ως διακριτός πολιτικός θεσμός στα τέλη του 6ου ΠΚΕ αιώνα. Κάθε χρόνο κατά την 6η πρυτανεία διεξαγόταν ψήφισμα για το αν θα γινόταν οστρακισμός. Η διαδικασία λάμβανε χώρα κατά την 8η πρυτανεία με τη χρήση οστράκων. Μια γραμμή έρευνας για το τελετουργικό υπόστρωμα του οστρακισμού προτάθηκε από τον Louis Gernet και έγινε δημοφιλής από τον Jean Pierre Vernant, ο οποίος υποστήριξε ότι ο οστρακισμός έπαιξε ένα σημαντικό ρόλο στην πολιτική ζωή των Αθηναίων και ότι έμοιαζε ή υπήρξε συνέχεια του *φαρμακού*[27], μιας καθαρτικής τελετουργίας που χρησιμοποιούσε τον *φαρμακό* ή αποδιοπομπαίο τράγο[28] και την εξορία του ως θεραπεία των «δεινών» της πόλης[29].

Ωστόσο, πέρα από το γεγονός ότι ο φαρμακός και ο οστρακισμός μοιάζουν εξωτερικά στο γεγονός της αποπομπής ενός ατόμου από την κοινότητα, υπάρχουν και άλλα στοιχεία ομοιότητας, τα οποία παράλληλα αιτιολογούν και το τελετουργικό υπόβαθρο του οστρακισμού. Ο αποδιοπομπαίος τράγος, ο φαρμακός των Θαργηλίων είναι το μέσο για τη θεραπεία της κοινότητας. Κατά τον ίδιο τρόπο ο οστρακιζόμενος αποπέμπεται για να διατηρηθεί η πολιτική σταθερότητα και η ευημερία της κοινότητας.

Αυτό βέβαια που χρειάζεται να ερευνηθεί, είναι το μέσο του οστρακισμού, τα ίδια τα όστρακα, «οι πολιτικοί ή κοινωνικοί κατάδεσμοι», η πολιτική και κοινωνική κατάρα. Ένα σημαντικό κομμάτι της λειτουργίας του κατάδεσμου, όπως είδαμε ήδη, αφορούσε στο «δέσιμο» ή την «απόλυση» κάποιου συγκεκριμένου ατόμου, για λόγους προσωπικού, δικαστικού ή πολιτικού ανταγωνισμού. Το όστρακο εδώ είναι ο «κατάδεσμος», μέσω του οποίου επιτυγχάνεται η φυσική εξόντωση και δη με τρόπο που εξασφαλίζει την ανάλογη ανωνυμία του δράστη. Πολύ περισσότερο, μάλιστα, όταν οι ενδείξεις στοιχειοθετούν την υπόθεση πως ο οστρακισμός σε αρκετές περιπτώσεις λειτούργησε μάλλον ως μέσο απομάκρυνσης ανταγωνιστών αριστοκρατών αριστοκρατών, παρά ως μέσο απομάκρυνσης μελλοντικών τυράννων από την εξουσία[30].

Αν και η τελετουργική διαδικασία του οστρακισμού είναι ιδιαίτερα εμφανής, ωστόσο η τεκμηριωμένη συγγένεια οστρακισμού και τελετουργίας απαιτεί περισσότερα στοιχεία. Η πράξη της αναγραφής του ονόματος ενός προσώπου σε ένα όστρακο και η τοποθέτηση του όστρακου σε ένα προσδιορισμένο σημείο, δείχνει προς την κατεύθυνση μιας τοτεμικής διαδικασίας, μέσω της οποίας το άτομο σημειώνεται τελετουργικά και υπόκειται στη θέληση της κοινότητας.

ΙΙ. Ο Όρκος

Προκειμένου να γίνει κατανοητή η σχέση μεταξύ όρκου και δικαιϊκών πρακτικών, απαιτείται να αντιληφθούμε πως οι αρχαίες κοινωνίες στο σύνολό τους ήταν κοινωνίες θρησκευτικές. Τούτο είχε ως συνέπεια την επισκίαση των κοινωνικών πρακτικών από την πεποίθηση της πανταχού παρουσίας μιας θεϊκής δύναμης. Ο όρκος ως όψη της κοινωνικής δικαιοσύνης ταυτίζεται εν μέρει ή πλήρως με αυτό που είναι δίκαιον[31] και συνεπώς διεκδικεί το μερίδιό του στη δικαιϊκή πρακτική. Πολύ περισσότερο όταν ο όρκος

αναγνωρίζεται ως εξορκισμός, μια διαδικασία που θέτει εκτός πλαισίου[32], εκτός του κοινωνικού πλαισίου και εκτός προστασίας των θεών το άτομο και τη δεδομένη κατάσταση που προκαλεί το κακό[33]. Εκτός από θρησκευτική πρακτική, ο Όρκος στο *Έργα και Ημέραι* του Ησίοδου παρουσιάζεται ως προσωποποιημένη οντότητα και είναι γιος της Έριδας[34], αποδίδοντας τη θρησκευτική ρίζα της χρήσης του στη δικαστική επίλυση των διαφορών που προέκυπταν ως αποτέλεσμα της κοινωνικής έριδας[35]. Είναι ένας *δαίμων* και το έργο του σχετίζεται με την τιμωρία της ψευδορκίας και της επιορκίας, σε συνεργασία με τις Ερινύες.
Η θρησκευτική ρίζα κάνει τον όρκο με διάφορους τρόπους αναπόσπαστο τμήμα κάθε είδους δικαιϊκής πρακτικής. Στους *Λόγους* του Δημοσθένη[36] έχουμε ένα παράδειγμα του όρκου στην πρακτική της αναβολής της δίκης. Στον Πλάτωνα[37], στον Ισαίο[38], τον Δημοσθένη, ακόμα και στον Αριστοφάνη[39] υπάρχουν αναφορές σε μια άλλη πρακτική την αντωμοσία, ή ένορκη κατάθεση μάρτυρος ενάντια στην ένορκη μαρτυρία κάποιου άλλου.

Όσον αφορά τώρα στη φύση του όρκου *per se* μπορούμε να διακρίνουμε τρεις διαφορετικές κατηγορίες του: τον υποσχετικό, τον αποφαντικό ή βεβαιωτικό και τον δηλωτικό[40]. Ο υποσχετικός δεσμεύει το άτομο σε έναν τρόπο ζωής ή στην τέλεση μιας μελλοντικής πράξης. Ο αποφαντικός ή βεβαιωτικός σχετίζεται περισσότερο με παρούσες ή παρελθούσες πράξεις, ενώ ο δηλωτικός αντιπροσωπεύει μια ιεροπρεπή δήλωση ή ισχυρισμό. Στη δικαιϊκή πρακτική ο δηλωτικός χρησιμοποιείτο, προκειμένου να συμφωνήσουν οι αντίδικοι να μην αλλάξουν θέμα της υπόθεσης και να δεσμεύονταν για αυτό ενώπιον του δικαστηρίου.

Σε σχέση με το νόμο ο όρκος μπορεί να είναι αναγκαστικός, εκούσιος, επίσημος και δικαστικός[41]. Ο αναγκαστικός απαιτείτο σύμφωνα με το νόμο στην ανάληψη δημοσίων θέσεων και σε δικαστικές διαδικασίες. Ο εκούσιος ήταν ο όρκος των μαρτύρων και επιτρεπόταν όταν ο μάρτυρας επιθυμούσε να δώσει ορισμένη βαρύτητα στη μαρτυρία του, ή δεχόταν πρόκληση από την αντίθετη πλευρά να ορκιστεί για το αληθές των λόγων του. Ο δικαστικός όρκος χρησιμοποιείτο σε ορισμένες δικαστικές διαδικασίες ή σε θέματα που αφορούσαν στις δικαστικές διαδικασίες και μπορούσε να είναι αναγκαστικός ή εκούσιος. Ο επίσημος όρκος με τη σειρά του δινόταν επ’ ευκαιρία της ανάληψης κάποιας δημόσιας θέσης και ήταν ως προς τη φύση του υποσχετικός για την ορθή χρήση της δύναμης.

Ο κώδικας της Γόρτυνας και η χρήση του όρκου στη δικαστική πρακτική
Μία από τις σημαντικότερες πηγές της γνώσης μας για τις δικαιϊκές πρακτικές είναι η *Δωδεκάδελτος* ή Κώδικας της Γόρτυνας, που χρονολογείται στο πρώτο μισό του 5ου ΠΚΕ. αι., αλλά φαίνεται πως ενσωματώνει πολλούς αρχαιότερους νόμους σε «βουστροφηδόν» γραφή. Τούτο ώθησε αρκετούς ερευνητές να υποθέσουν πως πρόκειται για συστηματική αναθεώρηση αρχαιότερων νόμων από το νομοθετικό σώμα της Γόρτυνας. Οι δώδεκα δέλτοι ασχολούνται με διαφορετικά θέματα, δίνοντάς μας παράλληλα την ευκαιρία να παρατηρήσουμε τον τρόπο με τον οποίο εξελισσόταν η διαδικασία στα δικαστήρια της αρχαίας Ελλάδας. Η δικαιϊκή πρακτική στο νόμο της Γόρτυνας ήταν προφορική και οι μόνες αποδείξεις που γίνονταν δεκτές ήταν οι μαρτυρίες και οι όρκοι. Υφίσταται βέβαια μια διαφωνία ανάμεσα στους ερευνητές ως προς το αν ο δικαστής απλώς παρείχε την κρίση του ή αποφάσιζε βάσει όρκου. Σύμφωνα με τον J. W. Headlam[42] η διάκριση ανάμεσα στο δικάζειν (*δικάδδεν*[43]) και το *ομνύοντα κρίνειν (ομνύντα κρίνεν),* έτσι όπως παρουσιάζονται στο συγκεκριμένο κώδικα είναι ίδια με τη διάκριση ανάμεσα στην *ανάκρισιν* και την *κρίσιν* των αθηναϊκών δικαστηρίων. Ο δικαστής εξέδιδε την απόφασή του, όταν η κρίση καθοριζόταν από τη μαρτυρία ή τον όρκο των εναγομένων. Στις περιπτώσεις που υπήρχε *κρίσις,* δηλαδή δεν υπήρχε μαρτυρία και ο νόμος δεν αποδεχόταν τον όρκο ως απόδειξη, ο δικαστής αποφάσιζε κατά την κρίση του, έχοντας ακούσει τους αντίδικους και λαμβάνοντας όρκο ως απόδειξη της αμεροληψίας του.

Επίσης, από τον κώδικα της Γόρτυνας έρχονται οι πλέον πρώιμες μαρτυρίες για αναγκαστικούς όρκους διάδικων, όπως αυτός της συζύγου που οφείλει να ορκιστεί ότι μετά το διαζύγιό της έχει κρατήσει ακριβώς το μερίδιο της περιουσίας που της αναλογεί και ότι έχει επιστρέψει το υπόλοιπο στον πρώην σύζυγό της[44]. Σε άλλη περίπτωση αν κάποιος σκλάβος που πουλήθηκε δραπετεύσει, ο πρώην ιδιοκτήτης του οφείλει να αναλάβει όρκο για να αποδείξει ότι δε σχετίζεται με τη φυγή του σκλάβου. Σε περίπτωση άρνησης οφείλει να πληρώσει την τιμή του σκλάβου[45]. Παρόλο που γενικά ο όρκος των αντιδίκων δεν είναι υποχρεωτικός, σε τέτοιες περιπτώσεις φαίνεται πως ο Νόμος της Γόρτυνας ακολουθεί τον πανάρχαιο κανόνα του όρκου, που βρίσκεται και σε άλλα νομικά συστήματα και επιβάλλει τον όρκο, όταν δεν υπάρχει άλλος τρόπος απόδειξης για την έκδοση απόφασης.

Στην Αθήνα της κλασικής Ελλάδας οι διάδικοι ήταν υποχρεωμένοι να αναλάβουν τον όρκο, προκειμένου να υπερασπίσουν τις θέσεις τους στην προκαταρκτική ακρόαση (*ανάκρισις*), όρκους που πιθανώς να μην είχαν ιδιαίτερη σημασία στην ετυμηγορία αλλά αναλαμβάνονταν ελλείψει μαρτύρων. Το γεγονός ότι ο όρκος των διάδικων επιβιώνει ακόμη και στον σολώνειο κώδικα, αποκαλύπτει εν μέρει τη δύναμη που αντλεί ο όρκος από το εθιμικό δίκαιο παλαιότερων χρόνων, παρόλο που στην κλασική περίοδο δεν ήταν αποφασιστικός ως προς την έκδοση της ετυμηγορίας.

Μια άλλη διαδικασία, η πρόκληση σε όρκο, αναφέρεται συχνά στην ελληνική γραμματεία και περιγράφεται ως διαδικασία σύμφωνα με την οποία ο ένας διάδικος είτε προσφέρεται να αναλάβει όρκο ή προκαλεί τον αντίδικο να ορκιστεί, όπως για παράδειγμα στον Δημοσθένη[46]. Εάν ο όρκος αναλαμβανόταν, η υπόθεση θεωρητικά έληγε. Ως προς τούτη την υπόθεση υπάρχουν αρκετές διαφωνίες, αλλά φαίνεται πως ήταν μέθοδος -μάλλον ανεπίσημη- για να τελειώνει η υπόθεση πριν παρουσιαστεί στο δικαστήριο[47].

Σημαντικό για την αρχαιοελληνική κοινωνία και τις δικαιϊκές πρακτικές ήταν και το ζήτημα της ψευδορκίας ή επιορκίας. Από θρησκευτικής άποψης η επιορκία συνδέεται άμεσα με την κατάρα του όρκου, την οποία θα εξετάσουμε με συγκεκριμένα παραδείγματα. Σύμφωνα με τον Όμηρο[48], ο επίορκος είναι αμαρτωλός μπρος στα μάτια των θεών. Από αυτό και πολλά άλλα παραδείγματα από τον Όμηρο, τον Ησίοδο και τον Ηρόδοτο ακόμα, φαίνεται πως υπήρχε πίστη στη μαγική δύναμη της κατάρας του όρκου, μια μαγική δύναμη που μπορούσε να σπάσει μόνον η τήρηση του όρκου. Σε ό,τι αφορά στη νομική της ουσία, η επιορκία φαίνεται πως δεν είχε ιδιαίτερες συνέπειες για τον επίορκο. Αρκούσε πιθανώς το γεγονός ότι είχε να αντιμετωπίσει τους θεούς και η πολιτεία δεν επέβαλλε κάποια ιδιαίτερη τιμωρία[49].

Ο όρκος και το ζήτημα της κατάρας

Ο όρκος στην αντίληψη της αρχαίας ελληνικής κοινωνίας είναι η μεγαλύτερη κατάρα και τούτο φαίνεται από δύο συγκεκριμένα παραδείγματα. Ο Πλούταρχος στους *Βίους Παράλληλους*[50] αναφέρει την περίπτωση του Κάλλιππου από τις Συρακούσες. Ο Κάλλιππος συνομωτούσε ενάντια στον φίλο του Δίωνα. Όταν έγινε αντιληπτός από τη γυναίκα του Δίωνα, προκειμένου να καθησυχάσει τις υποψίες τους, δέχθηκε να δώσει τον μεγάλο όρκο. Ο μεγάλος όρκος γινόταν στο τέμενος των Θεσμοφόρων. Εκείνος που δίνει τον όρκο φορά τον πορφυρό μανδύα της θεάς, εδώ της Κόρης, και αφού τελέσει συγκεκριμένες τελετουργίες, αποποιείται ενόρκως (*απομήμνυσι*) τις κατηγορίες, κρατώντας αναμμένο πυρσό στα χέρια του. Ανάλογος όρκος, βέβαια, συνδέεται και με τις σύγχρονες δικαιϊκές πρακτικές. Η καταπάτησή του επισύρει την κατηγορία της ψευδορκίας. Στην περίπτωση του Κάλλιππου έχουμε καταπάτηση του μεγάλου όρκου και συνεπώς ιεροδικία, αφού τελικά θυσίασε το θύμα του στη γιορτή των Κορείων, τη γιορτή της θεάς στην οποία ορκίστηκε.

Η κατάρα είναι η καθιέρωση ή αφοσίωση άλλων. Ο όρκος, όπως και η απτή μορφή του, η δοκιμασία, είναι η αφιέρωση του ίδιου του καταρώμενου[51]. Συνεπώς η άσκηση του όρκου είναι μια πράξη βαρύνουσας σημασίας στην ελληνική αρχαιότητα, είτε εφαρμόζεται ως μέσο πρόκλησης των αντιδίκων, είτε ως τρόπος άρνησης μιας κατηγορίας, ή ως σημειολογία της μυστικότητας των δρώμενων στα μυστήρια.

Ειδικότερα σε ό,τι αφορά στην τελευταία περίπτωση έχουμε μαρτυρίες δικαστικών περιπτώσεων για κατηγορίες παράβασης του όρκου περί μυστικότητας. Η μία είναι η γνωστή περίπτωση του Αισχύλου, ο οποίος κατηγορήθηκε ότι εισήγαγε δρώμενα των Ελευσίνιων Μυστηρίων στη θεατρική σκηνή. Βέβαια, αν και είχε γεννηθεί στην Ελευσίνα, ο Αισχύλος ήταν γνωστός για το γεγονός ότι δεν ήταν μυημένος.. Έτσι, κατόρθωσε να αποδείξει την αθωότητά του και να απαλλαγεί, καθώς δεν μπορούσε σκόπιμα, ως μη μυημένος, να είχε μιμηθεί τα ιερά δρώμενα[52].

Μια άλλη διάσημη περίπτωση είναι εκείνη του Ανδοκίδη, πάλι με επίκεντρο τα Ελευσίνια Μυστήρια. Ο λόγος του *Περί των Μυστηρίων* γράφτηκε το 400 Π.Κ.Ε., ως απολογία ενάντια στην κύρια κατηγορία ότι είχε παραβεί το νόμο, παρακολουθώντας τα Ελευσίνια, ενώ πρότερα είχε κατηγορηθεί για ασέβεια. Η υπερασπιστική γραμμή που ακολουθεί για τον εαυτό του στηρίζεται στο γεγονός ότι ο νόμος με τον οποίο τον κατηγορούν δεν είναι έγκυρος, το 400 ΠΚΕ, οπότε δεν μπορεί να ισχύει για κάτι που έγινε το 415 ΠΚΕ, οπότε είχε παρακολουθήσει τα Μυστήρια[53].

Επίλογος

Η κατάρα και ο όρκος, έννοιες αλληλεξαρτώμενες κατά την άποψή μας και σημαντικές για το σχηματισμό των κοινωνικών δομών της αρχαιοελληνικής κοινωνίας, έπαιξαν εξίσου σημαντικό ρόλο -κυρίως κατά την αρχαϊκή περίοδο- στη θεμελίωση των δικαιϊκών πρακτικών. Ο όρκος αμέσως και η η κατάρα εμμέσως, βάσει της σχέσης της με τον όρκο. Ο θρησκευτικός χαρακτήρας του όρκου και συνεπώς της κατάρας εκκοσμικεύεται κατά την κλασική περίοδο και χάνει ένα μέρος της δύναμής του σε μια κοινωνία που ρίχνει το βάρος της περισσότερο στην καθιέρωση κοινωνικών και πολιτικών θεσμών, παρά το γεγονός ότι ακολουθεί απαρέγκλιτα το θρησκευτικό τελετουργικό της, ακόμα και στην ύστερη κλασική περίοδο.

Είναι φυσιολογικό, λοιπόν, να παρατηρεί κανείς μια σταδιακή μετατόπιση εννοιών στη μαγική γλώσσα των αρχαίων Ελλήνων, αυτή που ευρύτατα χρησιμοποιήθηκε στην έκφραση του όρκου και της κατάρας και την αντικατάστασή τους με κοσμικές και ενίοτε πολιτικές ή κοινωνικές αποχρώσεις. Η θρησκεία έπαιζε και παίζει ένα σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση των κοινωνικών δομών. Ωστόσο, σε ό,τι αφορά στις δικαιϊκές πρακτικές, ο ρόλος και η δύναμη των θεών αντικαταστάθηκε από τον ορθό λόγο και την ανθρώπινη ευθυκρισία. Από αυτή την άποψη ιδωμένος ο όρκος και η κατάρα ακόμα και στις σύγχρονες κοινωνίες είναι δείγμα ψυχικής πρόθεσης και ως τέτοιο επιτρέπει μια βαθύτερη ματιά στα κίνητρα της ανθρώπινης ψυχής κατά την τέλεση οποιασδήποτε δράσης, αξιόποινης ή μη.

Παραπομπές – σημειώσεις

[1] Frazer J. G., *Ο Χρυσός Κλώνος. Μελέτη για τη Μαγεία και τη Θρησκεία,* Τόμ. 1, Αθήνα 1990.

[2] Thorndyke L., «The Place of Magic in the Intellectual History of Europe» στο *Stud.Hist. Econom. of Columbia University,* XXIV, New York, 1905.

[3] Harrison J. E., *Προλεγόμενα στη Μελέτη της Ελληνικής Θρησκείας, Αρχαίες Ελληνικές Γιορτές,* Ιάμβλιχος, (Αθήνα 1996): 189.

[4] Eliade M., *Πραγματεία επί της Ιστορίας των Θρησκειών,* Χατζηνικολής (Αθήνα, 1995): 54.

[5] Βακαλούδη Α., *Η Εξέλιξη της Μαγείας από την Αρχαιότητα έως τους Πρώτους Χριστιανικούς Αιώνες,* Κέδρος, (Αθήνα, 2001): 78.
[6] Από το ρήμα *καταδώ,* που σημαίνει δένω στέρεα.
[7] Wunch R., «Eine antike Rachepuppe», *Philolog.* LXI, (1902): 26.
[8] Στο ίδιο: 27.
[9] Βακαλούδη Α., *ό.π.*: 76.
[10] Barb A.A., «The Survival of Magic Arts», στο Momigliano A., *Conflict:* 119.
[11] Θεόκριτου, *Ειδύλλιο* II, 8, κ.ε.
[12] Το πτηνό ίυγξ, πιθανώς η κοινή σουσουράδα δεμένη σε ένα μαγικό τροχό. Μια ιπτάμενη ψυχή που έχει τη δύναμη να παρασύρει άλλες ψυχές.
[13] Harrison J. E., *ό.π.*: 191.
[14] Βλ. Ξενοφώντος, *Απομνημονεύματα,* III, 11, 18.
[15] Πλάτωνος, *Νόμοι,* 933.
[16] Κλαύδιου Αιλιανού, σοφιστού, *Ποικίλη Ιστορία,* V, 18.
[17] Δημοσθένους, *Κατά Αριστογείτονος,* I.
[18] Graf Fr., *Magic in the Ancient World,* Harvard University Press, (Cambridge, 1997): 64.
[19] Στο ίδιο: 66.
[20] Πλίνιου του Πρεσβύτερου, *Φυσική Ιστορία,* 30, 1.
[21] W.H. Rousse, *Greek Votive Offerings,* (Cambridge 1904): 339.
[22] Βλ. *Λεξικόν Σουΐδα*, «Εξάρασθαι ή το εκτελέσαι τα αράς, τουτ' έστι τας ευχάς ας επί ταις ιδρύσεσι των ναών ειώθασι ποιείσαι».
[23] Ziebart D., «Der Fluch im Griechischen Recht», στο *Hermes,* (XXX): 57.
[24] Phillips C. R. III, «Nullum Crimen sine Lege: Socio-religious Sanctions on Magic» στο συλλογικό έργο C. A. Faraone and Dirk Obbink (eds) *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion,* Oxford University Press, Oxford, 1991, Κεφ. 10.
[25] Στο ίδιο: 263.
[26] Στο ίδιο: 266.
[27] Burkert W., *Greek Religion, Cambridge,* M.A. (1985): 82-4.
[28] Vernant J. P., *Myth et Tragedie en Grece Ancienne,* Paris 1972, σελ. 299-300.
[29] Στο ίδιο: 124.
[30] Rhodes P.J., *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia,* Oxford, 1981, σελ 270.
[31] Διογένης Λαέρτιος, 8, 33. Βλ. επίσης, Hicks R.D. (trans.) *Diogenes Laertius, Lives of the Eminent Philosophers* (2 Vols.), Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press [Loeb Classical Library], 1925, 1991.
[32] Βλ. Liddell H. G. – Scott R. *A Greek-English Lexicon.* Oxford. Clarendon Press. 1940, λήμμα όρκος. Επίσης Boisacq E., "Horkos", *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque,* 4th ed., Heidelberg, 1950.
[33] Βλ. J. Plescia, *The Oath and Perjury in Ancient Greece,* University Press of Florida, (Florida and N.Y. 1970): 2.
[34] Ησίοδος, *Έργα και Ημέραι,* 805, «῾Ορκον γεινόμενον, τον ῎Ερις τέκε πημ' επιόρκοις…» Βλ. επίσης, Evelyn-White H. G. (trans) *Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica. Works and Days.* Cambridge, MA. Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd. 1914.
[35] A.R.W. Harrison, *The Law of Athens,* Τομ 2., Oxford University Press, (Oxford 1977): 99.
[36] Δημοσθένης, *Λόγοι,* 3.24 « […] καίτοι πόσα χρήματα τους ηγεμόνας των συμμοριών η τους δεύτερους και τρίτους οίεσθε μοι διδόναι, ώστε μάλιστα μεν μη θείναι τον νόμον τούτον, ει δε μη, καταβαλλόντ' εάν εν υπωμοσία».
[37] Πλάτων. 4, 24.
[38] Ισαίος, 4, 36.
[39] Αριστοφάνης, *Σφήκες,* στ. 542.
[40] Βλ. Plescia J., *ό.π.*: 13.

[41] Στο ίδιο: 14.
[42] Headlam J. W., «The Procedure of the Gortynian Inscription», στο *JHS,* 13, (1992-93): 48-69.
[43] Γόρτυνος Νόμος, II, 26-31, «τον δικαστάν, ότι μεν κατά μαίτυρανς έγρατται δικάδδεν ε απόμοτον, δικάδδε αι έγραττε, τον δ' αλλόν ομνύντα κρίνεν πορτί τα μολιόμενα…».
[44] Στο ίδιο IV, 5-9.
[45] Στο ίδιο IV, 16-26.
[46] Δημοσθένης, *Προς Βοιωτόν περί του Ονόματος,* 39. 3-4 «εάν όρκον αυτή δίδω περι τούτων, μη ομείσθαι […] ».
[47] Mirhady D., «The Oath Challenge in Athens», στο *CQ* 41, (1991): 79.
[48] Ομήρου, *Ιλιάς,* 23, 595.
[49] Βλ. J. Plescia, *ό.π.*: 88.
[50] Πλούταρχου, *Δίων-Βρούτος,* 56. Βλ. επίσης, Thomas North, (εκδ), *Plutarch, Lives: Caius Martius Coriolanus: Julius Caesar: Marcus Brutus: Marcus Antonius: Octavius Caesar Augustus: Theseus: Alcibiades.*
[51] J. E. Harrison, *ό.π.*: 196.
[52] K. Kerenyi, *Ελευσίς,* Ιάμβλιχος, (Αθήνα, 2000): 43.
[53] D. MacDowell, *Antiphon and Andocides,* (Τομ. 1 of "Classical Greek Oratory", Austin 1998): 14-15.

Βιβλιογραφία

Βακαλούδη Α., *Η Εξέλιξη της Μαγείας από την Αρχαιότητα έως τους Πρώτους Χριστιανικούς Αιώνες,* Κέδρος, (Αθήνα, 2001)
Burkert W., *Greek Religion,* Cambridge, M.A. (1985)
Faraone C. A. – Obbink D., (eds.) *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion,* Oxford University Press, (Oxford, 1991)
Frazer J. G., *Ο Χρυσός Κλώνος. Μελέτη για τη Μαγεία και τη Θρησκεία,* Τόμος 1, (Αθήνα 1990)
Graf F., *Magic in the Ancient World,* Harvard University Press, (Cambridge, 1997)
Harrison A.R.W., *The Law of Athens,* Τομ 2., Oxford University Press, (Oxford 1977)
Harrison J. E., *Προλεγόμενα στη Μελέτη της Ελληνικής Θρησκείας, Αρχαίες Ελληνικές Γιορτές,* Ιάμβλιχος, (Αθήνα 1996)
Kerenyi K., *Ελευσίς,* Ιάμβλιχος, (Αθήνα 2000)
MacDowell D., *Antiphon and Andocides,* vol 1 of "Classical Greek Oratory", (Austin, 1998)
Plescia J., *The Oath and Perjury in Ancient Greece,* University Press of Florida, (Florida and N.Y. 1970)
Rhodes P. J., *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia,* (Oxford, 1981)
Rousse W.H., *Greek Votive Offerings,* (Cambridge 1904)
Vernant J. P., *Myth et Tragedie en Grece Ancienne,* (Paris 1972)
Επιστημονικός τύπος
Wunch R., «Eine antike Rachepuppe», στο *Philolog.* LXI, 1902
Ziebart D., «Der Fluch im Griechischen Recht», στο *Hermes,* XXX
Headlam J. W., «The Procedure of the Gortynian Inscription», στο *JHS*, 13, 1892-93
Πηγές
Boisacq E., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque,* 4th ed., Heidelberg, 1950.
Burnet J., (εκδ.) *Plato. Platonis Opera,* Oxford University Press. 1903.
Evelyn-White H. G. (trans.) *Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica. Works and Days.* Cambridge, MA. Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd. 1914.
North Th., (ed), *Plutarch, Lives: Caius Martius Coriolanus: Julius Caesar: Marcus Brutus: Marcus Antonius: Octavius Caesar Augustus: Theseus: Alcibiades.*
Willetts R. F., *The Law Code of Gortyn.* Kadmos Supplement 1. Berlin 1967.

Rennie W. (ed.) *Demosthenes. Demosthenis.Orationes.* Oxonii. E Typographeo Clarendoniano. 1921.
Monro D. B. – Allen T. W. (trans.) *Homer. Homeri Opera in five volumes,* Oxford, Oxford University Press, 1920.
Liddell H. G. – Scott R. *A Greek-English Lexicon.* Oxford. Clarendon Press. 1940.

Ιστορία

Η Μεγάλη Ιδέα στην Ελλάδα του 19ου αι.

Λέξεις κλειδιά: *μεγάλη ιδέα*, *νεοελληνικό κράτος*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ.

Στόχος της παρούσας μελέτης είναι η επισήμανση και η καταγραφή των πολιτικών εκφάνσεων της Μεγάλης Ιδέας, έτσι όπως παρουσιάζονται στην Ελλάδα του 19ου αιώνα. Η Μεγάλη Ιδέα είναι μια έννοια ποικιλόμορφη[1], ανάλογη προς το πεδίο μέσα στο οποίο εκφράζεται στη διάρκεια αυτής της περιόδου, γεγονός που την καθιστά εν μέρει προβληματική για την ιστορική έρευνα. Η ανάδυση τούτης της ιδέας στη συλλογική συνείδηση του νεαρού ελληνικού έθνους δεν είναι αυθύπαρκτη ή στιγμιαία, αλλά φαίνεται να έρχεται ως αποτέλεσμα της ανάδυσης του φαινομένου των ενσυνείδητων εθνικιστικών κινημάτων της Ευρώπης του 19ου αιώνα[2], προσλαμβάνοντας τα ιδιαίτερα στοιχεία της ελληνικής κοινωνίας. Συνεπώς, είναι σε ένα βαθμό αναγκαία η γνώση ενός γενικού περιγράμματος των γεγονότων που οδήγησαν την Ευρώπη σε μια περίοδο αναταραχών και επαναστάσεων και κατ επέκτασιν σε αυτά που ο E.J. Hobsbawm αποκαλεί «ενσυνείδητα εθνικιστικά κινήματα».

Η Εποχή των επαναστάσεων και η ιδιαιτερότητα του ελληνικού εθνικισμού

Στην Ευρώπη κατά το τέλος του 18ου ως τα μέσα του 19ου αιώνα συντελείται μια διπλή επανάσταση. Αρχικά αυτή που ονομάζουμε «βιομηχανική επανάσταση», η οποία αλλάζει θεαματικά το δυναμικό της παραγωγικής ικανότητας σε πολλά πεδία και τομείς της ανθρώπινης δραστηριότητάς, τινάζοντας στον αέρα τις παραδοσιακές κοινωνίες και οικονομίες του ευρωπαϊκού κόσμου. Κατόπιν έρχεται η Γαλλική Επανάσταση, η οποία προσφέρει το ιδεολογικό υπόβαθρο μιας διαφορετικής πολιτικής και κοινωνικής άποψης, και γίνεται η έμπνευση για έναν οικουμενικό, σχεδόν, ξεσηκωμό, με στόχο τον εθνικό αυτοπροσδιορισμό[3]. Ο όρος οικουμενικός δικαιολογείται, αν ανατρέξει κανείς σε παγκόσμιους ιστορικούς χάρτες[4] και δει πόσα απελευθερωτικά κινήματα διαδραματίστηκαν ανάμεσα στο 1811 και το 1840, παράλληλα με την παγκόσμια βρετανική οικονομική διείσδυση –διείσδυση που αντλεί τη δύναμή της από τη βιομηχανική επανάσταση.

Από την κήρυξη του πολέμου των Η.Π.Α. στους Βρετανούς και τη βρετανική διείσδυση στην Ιάβα το 1812, το Μονοπώλιο των Ανατολικών Ινδιών, τους πολέμους για την ανεξαρτησία της Λατινικής Αμερικής και τον Σιμόν Μπολιβάρ (1811-1826), την εξέγερση στην Πορτογαλία (1820), την επανάσταση των φιλελεύθερων στην Ισπανία (1820), ως την εξέγερση του Μεξικού (1822), την εξέγερση της Πολωνίας (1830), τα πρώτα συνδικάτα των βρετανών εργατών και την πρώτη νομοθεσία για την απαγόρευση της παιδικής εργασίας (1819), ο κόσμος –και εκείνος που συνδεόταν εξαρχής με την ευρωπαϊκή αποικιοκρατία και εκείνος που μόλις τώρα τη γνωρίζει- συγκλονίζεται κυριολεκτικά. Μέσα σε αυτό το κλίμα της γενικής εξέγερσης προς τον στόχο του αυτοπροσδιορισμού καθιερώνεται ο όρος εθνικισμός ως τάση τη δημιουργία ενός έθνους ή την εθνική απελευθέρωση. Αυτή είναι η αρχική σημασία του όρου κατά το 19ο αιώνα και όχι η μεταγενέστερη, που πλησιάζει ενίοτε την έννοια του σωβινισμού[5]. Αποτέλεσμα του αναβρασμού είναι η ανάδειξη νέων κοινωνικών τάξεων που διεκδικούν το δικαίωμα να μιλούν εκ μέρους του λαού, να τον συσπειρώνουν και να τον εξεγείρουν ενάντια στις κατεστημένες μοναρχίες ή αυτοκρατορίες.

Ο εθνικισμός του 19ου αιώνα είναι αστικός, στο βαθμό που στηρίζεται στα κατώτερα και μέσα επαγγελματικά στρώματα, τους διοικητικούς υπαλλήλους και τους διανοούμενους[6]. Είχε δηλαδή μεγάλη σχέση με τις μορφωμένες τάξεις, γεγονός που ώθησε στην εντυπωσιακή ανάπτυξη της επαναστατικής πρωτοπορίας μέσα στα εκπαιδευτικά ιδρύματα. Παρόλα αυτά, η διαμόρφωση του ενσυνείδητου εθνικισμού σε αυτή την περίοδο δεν εξαρτάται αποκλειστικά από τη μόρφωση, καθώς το μεγαλύτερο τμήμα του ευρωπαϊκού πληθυσμού είναι ακόμη αναλφάβητο. Οι θρησκευτικές πεποιθήσεις, οι αναγκαστικές μεταναστεύσεις εξαιτίας των πολεμικών συγκρούσεων και της πείνας, οι πατριωτικές μυθολογίες, ακόμη και ο έντονος τοπικισμός ως ενάντια δύναμη, είναι παράμετροι που δεν μπορούν να αγνοηθούν στην αναζήτηση των αιτίων διαμόρφωσης της εθνικής συνείδησης.

Σύμφωνα με τον Karl Deutch (1961) ο εθνικισμός διαμορφώνεται ανάλογα με τις δομές της κοινωνίας μέσα στην οποία αναπτύσσεται[7]. Έτσι, ο ελληνικός εθνικισμός παρουσιάζει τη δική του ιδιομορφία, στην οποία παρατηρείται ένας συγκερασμός των ιδεών του αστικού εθνικισμού της Γαλλικής Επανάστασης και του έντονου τοπικισμού, διεγερτικού ωστόσο σε εξέγερσεις ενάντια σε κάθε μορφής διακυβέρνηση. Η Ελλάδα είναι ο τόπος στον οποίο ολόκληρος ο λαός, παρόλες τις καψυποψίες και τις εσωτερικές του αντιθέσεις, ξεσηκώθηκε για να διεκδικήσει ένοπλα το δικαίωμά του στην εθνική αυτοδιάθεση[8]. Εκεί που στην Ιταλία το κίνημα των νοτιοϊταλών Καρμπονάρων απέτυχε σε μεγάλο βαθμό να προσηλυτίσει τους δικούς του ληστές, στην Ελλάδα η Φιλική Εταιρεία με τη δράση της είχε φροντίσει να ελκύσει στους κόλπους της τους ορεσίβιους παράνομους, με αποτέλεσμα να εναρμονίσει αρκετά διαφορετικά μεταξύ τους στοιχεία -διανοούμενους, «κλέφτες», πρόκριτους κ.α.- προς το σκοπό του κοινού απελευθερωτικού αγώνα.

Οι τοπικιστικές διαφορές και αντιζηλίες αναβίωσαν και έπαιξαν σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση της πολιτικής στη μετεπαναστατική περίοδο. Η συρροή Ελλήνων που δε γεννήθηκαν στις επαναστατημένες περιοχές στο νεοσύστατο ελληνικό κράτος, έδωσε την αφορμή για τη δημιουργία νέων αντιθέσεων ανάμεσα στους αυτόχθονες γηγενείς και τους ετερόχθονες, εκείνους δηλαδή που έρχονταν από τη Μικρά Ασία και τα Βαλκάνια, τα Επτάνησα ή τις ελληνικές κοινότητες της διασποράς[9]. Ωστόσο, αυτή η διαμάχη μετριαζόταν σε μεγάλο βαθμό από την επίδραση της Μεγάλης Ιδέας, της ιδεολογικής έκφρασης του ελληνικού εθνικισμού, που είχε ως στόχο της την απελευθέρωση όλων των Ελλήνων που βρίσκονταν υπό την τουρκική κυριαρχία και την ενσωμάτωσή τους σε ένα έθνος-κράτος με πρωτεύουσα την Κωνσταντινούπολη[10].

Η Μεγάλη Ιδέα και η αλυτρωτική πολιτική

Το ιδανικό της Μεγάλης Ιδέας προϋπήρξε ως πηγή έμπνευσης για τη Φιλική Εταιρεία, η οποία οργανώθηκε στην Οδησσό το 1814 και σχεδίασε την ελληνική εξέγερση. Ωστόσο, ως όρος πρωτοεμφανίστηκε στις 14 Ιανουαρίου του 1844, με την ομιλία του Ιωάννη Κωλέττη κατά τη διαμάχη αυτοχθόνων-ετεροχθόνων στην Εθνοσυνέλευση10α. Από τότε και για όλο το 19ο αιώνα καθίσταται διαρκής ιδεολογική αναφορά του νεαρού ελληνικού κράτους, καθώς θέτει την προοπτική της εθνικής ολοκλήρωσης, αλλά και σημαντικός παράγοντας διαμόρφωσης του πολιτικού λόγου, άλλοτε ως σημείο αναφοράς και άλλοτε ως συνθήκη νομιμοποίησης της εκάστοτε προτεινόμενης πολιτικής[11]. Ωστόσο, αποσυνδέεται γοργά από το πρόσωπο του Κωλέττη και γίνεται κτήμα της εκάστοτε πολιτικής διακυβέρνησης, εντασσόμενη στο γενικότερο πλαίσιο των σχέσεων Ελλάδας και Ευρώπης[12].

Η Μεγάλη Ιδέα συνδέεται άρρηκτα με μια άλλη έννοια, σχεδόν ταυτόσημη, εκείνη του αλυτρωτισμού. Ο αλυτρωτισμός είναι ο κεντρικός πολιτικός άξονας του νεαρού πολιτικού κράτους. Η απελευθέρωση των αλύτρωτων αδελφών είναι ταυτόχρονα φυσική επιταγή και θρησκευτική υποχρέωση για όλους τους Έλληνες, με αποτέλεσμα τα θέματα της εξωτερικής πολιτικής να κινητοποιούν συχνά πολύ κόσμο. Αυτός ο κόσμος δραστηριοποιείτο συχνά

υπέρ μιας ανεδαφικής επεκτατικής πολιτικής, η οποία είχε ουσιαστικά καταστροφικά αποτελέσματα για την ελληνική υπόθεση, αλλά ήταν ικανή να νομιμοποιήσει το θρόνο και τους πολιτικούς που τη χρησιμοποιούσαν[13].

Ο αλυτρωτισμός και η Μεγάλη Ιδέα συμβαδίζουν στην Ελλάδα του 19ου αιώνα. Ωστόσο, δεν είναι έννοιες τυχαίες που παρουσιάστηκαν στην εκφορά του λόγου ενός πολιτικού όπως ο Κωλέττης. Διαθέτουν ένα ιδεολογικό υπόβαθρο που χτίστηκε με συγκεκριμένες προσπάθειες. Η διαμόρφωση της εθνικής συνείδησης στους λαούς της Ευρώπης γενικότερα συνδέθηκε με την αναζήτηση των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών του κάθε λαού, που στην προκειμένη περίπτωση για την Ελλάδα ήταν τα δημοτικά τραγούδια13α. Η πρώτη προσπάθεια ενοποίησης και έκδοσης των ελληνικών δημοτικών τραγουδιών έγινε από τον Claude Fauriel στο Παρίσι το 1824. Η σημαντικότερη έκδοση έγινε από το Σπυρίδωνα Ζαμπέλιο στην Κέρκυρα, με την ταυτόχρονη προβολή της άποψης για τη στενή συγγένεια των δημοτικών τραγουδιών με αντίστοιχα της αρχαιότητας. Με αυτόν τον τρόπο ήταν δυνατόν να τονιστεί η θεωρία της συνέχειας του αρχαίου, του μεσαιωνικού και του νεότερου ελληνικού πολιτισμού[14].

Τη Μεγάλη ιδέα και τη σχέση της με τη θρησκεία εκφράζει η υπόθεση της Φιλορθόδοξης Εταιρείας, μιας συνομωτικής οργάνωσης η οποία δημιουργήθηκε πιθανώς τον Ιούνιο του 1939[15], με τη συμμετοχή σημαντικών προσωπικοτήτων του φιλορωσικού κόμματος. Στόχος της ήταν η προάσπιση των παραδοσιακών αξιών και κυρίως της παραδοσιακής θρησκευτικής λατρείας και η εξάπλωση των ιδεών του αλυτρωτισμού. Τα αποτελέσματα της δράσης της και του ρεύματος που εκπροσωπούσε, ενάντια στις προσπάθειες εκσυγχρονισμού του ελληνικού κράτους, φάνηκαν ιδιαίτερα στη διαμάχη για το εκκλησιαστικό ζήτημα και τις πρώτες εξεγέρσεις από την εγκαθίδρυση του ελληνικού κράτους[16].

Ωστόσο, για την ολοκλήρωση του αναγκαίου μύθου πάνω στον οποίο στηρίζεται η Μεγάλη Ιδέα, απαιτείται κάτι παραπάνω, η απόδειξη της ενότητας του Ελληνισμού στο χώρο και το χρόνο και η αδιάσπαστη συνέχειά του στο ποτάμι του χρόνου. Αυτό το στόχο αναλαμβάνει να φέρει σε πέρας ο ιστορικός Κ. Παπαρρηγόπουλος, ο οποίος αποκαθιστά στο έργο του Ιστορία του Ελληνικού Έθνους το Βυζάντιο ως συνδετικό κρίκο της ελληνικής αρχαιότητας και του νεότερου Ελληνισμού. Θεωρεί μάλιστα την προσφορά του Βυζαντίου σημαντικότερη, γιατί τότε ενοποιήθηκε πολιτικά ο Ελληνισμός[17].

Η Μεγάλη Ιδέα κυοφορεί ένα πολιτικό πρόταγμα, για την πραγματοποίηση του οποίου η ελληνική κοινωνία φαίνεται αισιόδοξη. Παρόλα αυτά το νεαρό ελληνικό κράτος δεν έχει τις απαιτούμενες οικονομικές και στρατιωτικές δυνάμεις για την επίτευξη ενός τέτοιου στόχου, ούτε τους απαιτούμενους συμμάχους[18]. Έτσι, στα αποκαλούμενα Ηπειροθεσσαλικά, στις απαρχές του Κριμαϊκού Πολέμου, γίνεται η πρώτη από μια σειρά αποτυχημένες προσπάθειες να υλοποιηθεί η αλυτρωτική πολιτική της Μεγάλης Ιδέας. Στις αρχές του 1854 πυρήνας εθελοντών εισέβαλε στην Ήπειρο, τη Θεσσαλία και τη Μακεδονία για τη δημιουργία απελευθερωτικού κινήματος. Το αποτέλεσμα ήταν μια σειρά αρνητικών ενεργειών για τη χώρα, οι οποίες κορυφώθηκαν με τον αποκλεισμό του Πειραιά από τον αγγλογαλλικό στόλο, την κατοχή της Αθήνας, την πτώση της κυβέρνησης Κριεζή και το σχηματισμό του Υπουργείου Κατοχής με τον Αλέξανδρο Μαυροκορδάτο[19].

Ωστόσο, η εξωτερική πολιτική δεν είναι ο μοναδικός τομέας που επηρεάστηκε από τη Μεγάλη Ιδέα. Επηρεάστηκε αναμφισβήτητα και η εσωτερική πολιτική, η οποία εξαρτάτο σε ένα μεγάλο βαθμό από την εκμετάλλευση των ιδεών περί αλυτρωτισμού. Ως παράδειγμα αρκεί να αναφέρουμε το διπολισμό της πολιτικής ζωής στην περίοδο 1883-189519α. Στις εκλογές του 1881 ο Χ. Τρικούπης σχημάτισε κυβέρνηση κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας και

προώθησε το μεταρρυθμιστικό του πρόγραμμα, το οποίο προέβλεπε απελευθέρωση της οικονομίας από τον κρατικό έλεγχο, με βάση το αγγλικό πρότυπο. Στόχος ήταν η ανόρθωση της οικονομίας, έτσι ώστε το ελληνικό βασίλειο να προωθήσει αποτελεσματικά τις διεκδικήσεις του στα εδάφη της οθωμανικής αυτοκρατορίας. Ο Θ. Δηλιγιάννης από την άλλη πλευρά, ο οποίος συσπείρωσε γύρω του τις αντιμαχόμενες προς τον Τρικούπη δυνάμεις, επιθυμούσε τον κρατικό έλεγχο και έβλεπε την οικονομική ανάπτυξη του ελληνικού κράτους μέσω της εκμετάλλευσης των περιοχών που θα ενσωματώνονταν. Και οι δύο μεθοδεύσεις για την ανάπτυξη της ελληνικής οικονομίας έχουν ως στόχο τους τον επεκτατισμό. Έναν επεκτατισμό που ευνοούσε τα όνειρα και τις προσδοκίες ενός φτωχού ουσιαστικά λαού για ένα ανθηρό μέλλον, οι οποίες ωστόσο δεν έγιναν πραγματικότητα[20]. Η επεκτατική πολιτική απαιτεί μάλλον οικονομικές θυσίες εξαιτίας των υπέρογκων δαπανών για τη συντήρηση τακτικών στρατευμάτων παρά οικονομικές παροχές και ελαφρύνσεις.

Το τέλος του 19ου αιώνα έφερε και το τέλος μιας αυταπάτης. Η Ελλάδα χρεωκοπημένη οικονομικά, ηττήθηκε και πολιτικά και στρατιωτικά με τον πόλεμο του 1897[21]. Εκεί, μέσα σε ένα μήνα έχασε το μεγαλύτερο μέρος των εδαφών που της δόθηκαν μέσω της διπλωματίας πριν από μια δεκαπενταετία. Αν και οι τελικές εδαφικές απώλειες μετά την ανακωχή ήταν μικρές, οι πληγές που δημιούργησε η ήττα στον κοινωνικό ιστό ήταν μεγάλες. Παρόλα αυτά η Μεγάλη Ιδέα θα επιζήσει στον 20ο αιώνα και εφαρμοσμένη στην εξωτερική πολιτική θα προκαλέσει νέες καταστροφές. Η μακροβιότητά της -ακόμα και στη σύγχρονη εποχή μας- είναι δυνατόν να ερμηνευθεί, αν δεχθούμε ότι πέρα από τις σκοπιμότητες που εξυπηρετούσε στα χείλη της εξουσίας, οι επαγγελίες της είχαν μια έντονη απήχηση στις μάζες και ιδιαίτερα στα κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Επίσης, ως ένα βαθμό λειτουργούσε ως κανάλι εκτόνωσης των εσωτερικών κοινωνικών πιέσεων, οι οποίες δεν μπορούσαν να βρουν διέξοδο παρά σε φαντασιώσεις πολιτικού ρομαντισμού[22].

Ωστόσο, οι ιστορικοί δεν αρνούνται πως εφαρμοσμένη σε άλλους κοινωνικούς τομείς η Μεγάλη Ιδέα και το ιδεολογικό της υπόβαθρο είχαν μια θετική απήχηση. Ο Διαφωτισμός και η χρήση της ιδεολογίας του Εθνικισμού και του Φιλελευθερισμού επέβαλε μια σύγκρουση με τις παραδοσιακές και τοπικά προσανατολισμένες απόψεις των αυτόχθονων ομάδων, οι οποίες έκλιναν προς τη διατήρηση του παλαιού φεουδαρχικού κοινωνικού και πολιτικού συστήματος[23].

Τούτο είχε ως αποτέλεσμα την αναταραχή σε διαφορετικά σημεία του κοινωνικού ιστού. Ένα τέτοιο σημείο ήταν και η γέννηση της φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα, η οποία έχει τη βάση της στην ανάγκη της ελληνικής κοινωνίας να ξεφύγει από τις ανατολίτικες παραδόσεις και να στραφεί στα πρότυπα του δυτικού πολιτισμού[24]. Ήδη από τα μέσα του 19ου αιώνα η γυναίκα των μεσαίων αστικών στρωμάτων στην Ελλάδα μεταβάλλει τη συμπεριφορά της και να διεκδικεί τις δικές της ιδέες για τη θέση της στην κοινωνία. Το προηγούμενο ήδη υπάρχει από τις πρώτες δεκαετίες και ιδιαίτερα κατά τη διάρκεια του αγώνα, όταν γυναίκες διεκδικούν το δικαίωμά τους να καταταγούν στον τακτικό στρατό ή τη συμμετοχή τους στην ψηφοφορία για την εκλογή του νέου βασιλέα των Ελλήνων[25]. Οι ιδέες περί Ισότητας και Ελευθερίας πάνω στις οποίες στηρίζεται υποθετικά η νέα κοινωνική οργάνωση, της δίνουν το δικαίωμα να συμμετέχει, να εκπαιδεύεται, να εργάζεται και να διεκδικεί.

Σημαντική είναι, επίσης, η επίδραση της Μεγάλης Ιδέας σε θέματα που αφορούν στην εκπαίδευση. Για να επιτευχθούν οι στόχοι της, απαιτείται ομοιογένεια σε θρησκευτικό και γλωσσικό επίπεδο. Έτσι γίνεται μια μεγάλη προσπάθεια να στηθούν σχολεία ακόμη και εκτός των ορίων της ελληνικής επικράτειας σε μια προσπάθεια εξελληνισμού των βαλκανικών πληθυσμών. Αρχικά -έως το 1830- η ελληνοφώνηση ατόμων ή και συνόλων δε

συνάντησε αντιστάσεις, καθώς δεν είχαν συγκροτηθεί οι υπόλοιπες βαλκανικές συνειδήσεις. Αργότερα ο εξελληνισμός των Βαλκανίων υποχώρησε, ενώ τα βουλγαρικά και τα ρουμανικά σχολεία άρχισαν να ανταγωνίζονται με επιτυχία τα ελληνικά[26]. Τα υψηλά ποσοστά των μαθητών που παρατηρούνταν, τόσο σε σχέση με το συνολικό πληθυσμό της χώρας όσο και σε σύγκριση με άλλα ευρωπαϊκά κράτη, δείχνουν πως δεν υπήρχαν κοινωνικοί ή οικονομικοί φραγμοί σε σχέση με την εκπαίδευση. Σε μια χώρα κατά βάση αγροτική η ολοκλήρωση ενός κύκλου σπουδών οδηγούσε στο δημόσιο και την κοινωνική καταξίωση[27], παράγοντας έτσι μια νοοτροπία που ακόμη και σήμερα ταλαιπωρεί τον επαγγελματικό προσανατολισμό των Ελλήνων.

Επίλογος

Έννοια πολύσημη και ενίοτε αντιφατική, λοιπόν, η Μεγάλη Ιδέα είναι ταυτόχρονα αποκύημα και γεννήτορας μιας ρομαντικής εποχής σε όλες τις εκφάνσεις της ζωής, η οποία μπορεί να πλάθει μύθους. Μύθους αναγκαίους πιθανώς εξαιτίας της υπάρχουσας ανάγκης για εθνική ενότητα στη συγκεκριμένη εποχή, αλλά και μύθους καταστροφικούς όπως αποδεικνύεται τουλάχιστον στον πρώτο μετεπαναστατικό αιώνα. Η Μεγάλη Ιδέα έμεινε ως επί το πλείστον έννοια αόριστη και νεφελώδης, μια ιδέα που θα μπορούσε να χωρέσει και να συγκεράσει πολλά πράγματα ταυτόχρονα, ακόμη και αντιθετικές απόψεις, όπως φάνηκε στο παραπάνω παράδειγμα του πολιτικού διπολισμού.

Δεν είμαστε σε θέση να απαντήσουμε αυτό έγινε εσκεμμένα ή αν απλώς εκπροσωπούσε τις πολύμορφες ανάγκες ενός νεαρού έθνους. Ωστόσο, είμαστε σε θέση να διακρίνουμε το δυναμισμό της σε κάθε διαφορετική περίπτωση. Αν θέλαμε τώρα να τη διαβαθμίσουμε στο χώρο και το χρόνο, θα μπορούσαμε πιθανώς να ισχυριστούμε ότι η Μεγάλη Ιδέα, ως αποκύημα του ελληνικού εθνικισμού, φαίνεται να είναι καταρχήν το προγεφύρωμα για τη σύγκρουση ανάμεσα στις εκσυγχρονιστικές και τις παραδοσιακές τάσεις της ελληνικής κοινωνίας. Στην πορεία της, όμως, υιοθέτησε κατ ανάγκην αρκετά από τα παραδοσιακά στοιχεία, με αποτέλεσμα να καταστεί αρνητική στην προσπάθεια σταθεροποίησης του έθνους, ιδιαίτερα κατά την εφαρμογή της στην εξωτερική πολιτική και από την άλλη να απομακρύνει την Ελλάδα από το περιεχόμενο της φιλελεύθερης ιδεολογίας του 1897[28].

Όλες οι ιδέες στην πορεία της εφαρμογής τους υφίστανται τον ίδιο μετασχηματισμό. Η πορεία προς την υλοποίηση μιας ιδέας περνά μέσα από πολλά εμπόδια, που δρουν αναχαιτιστικά στη δυναμική της. Η Μεγάλη Ιδέα, χωρίς το αντίπαλο δέος της σοσιαλιστικής άποψης που ήταν αδύναμη ως τα τέλη του 19ου αιώνα, είχε το χώρο και το χρόνο να επιβάλλει καθοριστικά και δεσμευτικά απόψεις που προβληματίζουν ακόμη και σήμερα την ελληνική κοινωνία.

Βιβλιογραφία

Βαρίκα Ελ., *Η Εξέγερση των Κυριών: η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907,* Κατάρτι, (Αθήνα 1996).
Διαμαντούρος Ν., *Οι Απαρχές της Συγκρότησης του Σύγχρονου Κράτους στην Ελλάδα, 1821-1828,* Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα, 2002).
Hobsbawm E. J., *Η Εποχή των Επαναστάσεων, 1789-1848,* Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα, 2000).
Κιτρομηλίδης Π., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός: οι πολιτικές και κοινωνικές ιδέες,* Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα, 1996).
Μαργαρίτης Γ., κ.α., *Ελληνική Ιστορία,* Τόμ. Γ΄, Ε.Α.Π., (Πάτρα 1999).
Petropulos J. A., *Πολιτική και Συγκρότηση Κράτους στο Ελληνικό Βασίλειο (1833-1843),* Τόμοι Α΄-Β΄, Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα, 1997).
Πολίτης Αλ., *Ρομαντικά Χρόνια, Ιδεολογίες και Νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880,* Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων, (Αθήνα, 1998).
Rosen Fr., *Ο Ελληνικός Εθνικισμός και ο Βρετανικός Φιλελευθερισμός,* Κέντρο

Νεοελληνικών Ερευνών Ε.Ι.Ε. (Αθήνα, 1998).
Σκοπετέα Έλ., *Το «Πρότυπο Βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα, Όψεις του Εθνικού Προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880),* Πολύτυπο, (Αθήνα 1988).

Δικτυακοί Τόποι

Ίδρυμα Μείζονος Ελληνισμού (ΙΜΕ): www.fhw.gr/chronos/12/gr/1833_1897/**Congress Library:** www.hyperhistory.com

Σημειώσεις – Παραπομπές

[1] Βλ. Μαργαρίτης Γ., κ.α., *Ελληνική Ιστορία,* Τόμος Γ΄, Ε.Α.Π., (Πάτρα 1999): 203.
[2] Βλ. Hobsbawm E. J., *Η Εποχή των Επαναστάσεων, 1789-1848,* Μ.Ι.Ε.Τ, (Αθήνα, 2000): 192.
[3] Στο ίδιο: 84.
[4] Βλ. Congress Library: www.hyperhistory.com/WorldHistory
[5] Βλ. Rosen Fr., *Ο Ελληνικός Εθνικισμός και ο Βρετανικός Φιλελευθερισμός,* Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών Ε.Ι.Ε., (Αθήνα, 1998): 13.
[6] Βλ. Hobsbawm E. J., *ό.π.*: 196.
[7] Βλ. Βερέμης Θ., *Εθνική Ταυτότητα και Εθνικισμός στη Νεότερη Ελλάδα,* Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα, 1999): 14.
[8] Βλ. Hobsbawm E. J., *ό.π.*: 203.
[9] Βλ. Petropulos J. A., *Πολιτική και Συγκρότηση Κράτους στο Ελληνικό Βασίλειο (1833-1843),* Τόμος Α΄, Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα, 1997): 30-31.
[10] Βλ. Θ. Βερέμης, κ.α., *ό.π.*: 31.
[10α]Σκοπετέα Έλ., *Το «Πρότυπο Βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα, Όψεις του Εθνικού Προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880),* Πολύτυπο, (Αθήνα, 1988): 259.
[11] Βλ. Ι.Μ.Ε: www.fhw.gr/chronos/12/gr/1833_1897/domestic_policy/language/
[12] Σκοπετέα Έλ., *ό.π.*: 263.
[13] Βλ. Ι.Μ.Ε: www.fhw.gr/chronos/12/gr/1833_1897/foreign_policy/
[13α]Βλ. Μαργαρίτης Γ., κ.α., *ό.π.*: 226.
[14] Βλ. Ι.Μ.Ε.: www.fhw.gr/chronos/12/gr/1833_1897/domestic_policy/facts/
[15] Στο ίδιο.
[16] Βλ. Κιτρομηλίδης Π., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός, Οι Πολιτικές και Κοινωνικές Ιδέες,* Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα, 1996): 477-478.
[17] Βλ. Βερέμης Θ., κ.α*ό.π.*: 29
[18] Σκοπετέα Έλ., *ό.π.*: 351
[19] Βλ. Ι.Μ.Ε.: www.fhw.gr/chronos/12/gr/1833_1897/domestic_policy/facts/
[19α]Στο ίδιο.
[20] Βλ. Κιτρομηλίδης Π., *ό.π.*: 491.
[21] Βλ. Ι.Μ.Ε: www.fhw.gr/chronos/12/gr/1833_1897/foreign_policy/facts/
[22] Βλ. Κιτρομηλίδης Π., *ό.π.*: 490.
[23] Διαμαντούρος Ν., *Οι Απαρχές της Συγκρότησης του Σύγχρονου Κράτους στην Ελλάδα, 1821-1828,* Μ.Ι.Ε.Τ., (Αθήνα 2002).
[24] Βαρίκα Ελ., *Η Εξέγερση των Κυριών: η γένεση μιας φεμινιστικής συνείδησης στην Ελλάδα 1833-1907,* Εκδ. Κατάρτι (Αθήνα, 1996): 41.
[25] Βαρίκα Ελένη, *ό.π.*: 185.
[26] Πολίτης Αλ., *Ρομαντικά Χρόνια, Ιδεολογίες και Νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830-1880,* Αθήνα 1998, Εκδ. Ε.Μ.Ν.Ε.-Μνήμων, σελ. 69.
[27] Βλ Ι.Μ.Ε: www.fhw.gr/chronos/12/gr/1833_1897/society/facts/
[28] Βλ. Βερέμης Θ., κ.α., *ό.π.*: 29.

ARCHIVE ISSN 2654-2366 EBE/NLG